ISSN 1508-6305

ER(R)GO

Nr 22 1/2011
Nr 23 2/2011

Teoria | Literatura | Kultura

konteksty anglistyki

angielski sienkiewicza

zlatynizowane elity

przekład industrialny

akulturacja/indywidualizacja

etos anglisty

kontestacje kanonu

polityka innego

Leszek Drong • Wojciech Kalaga • Sławomir Masłoń
Maciej Nowak • David Schauffler • Andrzej Wicher

ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura

Nr 22/23

1 / 2 2011

Katowice 2011

Wojciech Kalaga

redaktor naczelny

Redakcja

Zastępca redaktora naczelnego: Leszek Drong

Sekretarz redakcji: Marcin Mazurek

Członkowie redakcji: Tomasz Kalaga, Marzena Kubisz, Jacek Mydla

Stały współpracownik redakcji: Paweł Jędrzejko

Rada redakcyjna

Fernando Andacht (Ottawa), Zygmunt Bauman (Leeds),
Ian Buchanan (Cardiff), Jean-Claude Dupas (Lille), Piotr Fast (Katowice),
Alicja Helman (Kraków), Erazm Kuźma (Szczecin), Ryszard Nycz (Kraków),
Floyd Merrell (Purdue), Edward Możejko (Edmonton),
Leonard Neuger (Sztokholm), Tadeusz Rachwał (Warszawa),
Erhard Reckwitz (Duisburg-Essen), Katarzyna Rosner (Warszawa),
Horst Ruthof (Murdoch), Tadeusz Sławek (Katowice), Andrzej Szahaj (Toruń),
Lech Witkowski (Toruń), Anna Zajdler-Janiszewska (Łódź)

Spis treści

5 wstęp

Wojciech Kalaga – Er(r)go..., ... 5

7 rozprawy – szkice – eseje

Wojciech Kalaga – Między kulturami: *cultural studies* a konteksty ideologiczne..... 9

Andrzej Wicher – Czy angielski zastąpił (w Polsce) łacinę? Kilka uwag o kwestii językowej na kanwie *Nowel i opowiadań* Henryka Sienkiewicza.....21

David Schauffler – Przemysł tłumaczeniowy: Oświecenie jako masowe oszustwo. Nowe uwagi na temat nienowego problemu..... 55

Maciej Nowak – Menedżer czy inteligent... czyli mit anglisty w kontekstach..... 67

93 varia – kontynuacje – antycypacje

Sławomir Masłoń – Pomiędzy przyjemnością a przyjemnością: błazny i łotry tworzą swe listy lektur.....95

Leszek Drong – Postmodernistyczny Zaratustra jako masowy produkt liberalnego systemu edukacyjnego, czyli Richarda Rorty'ego filozofia edukacji humanistycznej 107

121 noty o książkach

129 summaries in english

133 informacje dla autorów

Contents

5 editorial

Wojciech Kalaga – Er(r)go..., ... 5

7 studies and essays

Wojciech Kalaga – Between Cultures:
Cultural Studies and Ideological Contexts..... 9

Andrzej Wicher – Has English Replaced Latin (in Poland)?
A Few Remarks on Language Issues
on the Basis of Henryk Sienkiewicz's *Nowele i opowiadania* 21

David Schauffler – The Translation Industry: Enlightenment as Mass Deception.
Some New Remarks on an Old Issue..... 55

Maciej Nowak – A Manager or an Intellectual...
The Myth of the English Scholar in Contexts 67

93 varia – follow-ups and anticipations

Sławomir Masłoń – Between Pleasure and Pleasure:
Fools and Knaves Make Their Own Reading Lists.....95

Leszek Drong – Postmodern Zarathustra as a Mass Product
of Liberal Education System, or Richard Rorty's Philosophy
of Humanistic Education..... 107

121 notes on books

129 summaries in english

133 info for authors

Er(r)go...,

…anglistycznie, czyli zanurzamy się we własne źródło – „Er(r)go" bowiem z anglistyki się wyłoniło – a potem podążamy odnogami, dopływami, odpływami. A więc świadectwa intelektualnych nastrojów z czasów wczesnego naporu *cultural studies*; z jednej strony kiedyś owoc zakazany, z drugiej strachy i obawy: a to utrata tożsamości literaturoznawczej i kulturowej , a to marksizm niebezpieczny, a to zagubienie wartości estetycznych i rozmycie w egalitaryzmie. I problem zbliżony: jaka jest rola anglistów – fachowców od propagowania obcej kultury i obcego języka – wobec tożsamości językowej narodu? Zatapiają ten ojczyźniany statek (to Sienkiewicz) dopompowując językowe skażenia zamiast je wypompowywać, czy też pomagają mu się utrzymać na burzliwych falach przemian? Ambiwalentny zatem mit anglisty. Anglista w Polsce jako Robinson Crusoe na wyspie zarosłej różnymi kontekstami, polskimi i niepolskimi? I oczywiście problemy przekładu. Tłumacz jako element trzeci – pośrednik między dwoma rzeczywistościami, które zapośredniczeniu się nie poddają; subiektywność w translacji i tłumacza skok wiary. Desubiektywizacja i przemysł tłumaczeniowy; masowe oszustwo. I co tu czytać, skoro błazny i łotry tworzą listy lektur. Zatem fundamentalna kwestia kanonu: równo czy elitarnie? Kanon jako fundament i emanacja tożsamości. Precz zatem z Martwymi Białymi Europejskimi Mężczyznami! Ale czy Zulusi dadzą nam Tołstoja? Jest przynajmniej pornologia Markiza de Sade'a, a poza tym „nicość, puste miejsce niemożliwości identyfikacji". Ratunkiem edukacja humanistyczna? Ale jaka? Prawicowa, czyli poszukiwanie jednej prawdy, czy lewicowa, czyli kształcenie niezależności intelektualnej. I tu anglista odwołuje się do Rorty'ego i idzie ze sobą na kompromis, choć nie bez wahań, tarć i polemik. Angielski łaciną dnia dzisiejszego?

Numer ten został przygotowany pod opieką Leszka Dronga.

Wojciech Kalaga

Er(r)go...,

…on English studies. And so we submerge into our own spring—since *Er(r)go* emerged from English studies—and then we follow the arms, the tributaries, the tides. Thus the substantiation of the intellectual mood of the times of the early onset of cultural studies; on the one hand, once a forbidden fruit, on the other, anxieties and fears: it could mean the loss of cultural identity and identity of literary studies; could mean dangerous Marxism, could mean losing aesthetic values and diffusion in egalitarianism. And a related problem: what is the role of English philologists—professionals in promoting foreign culture and foreign language—towards linguistic identity of their nation? Are they sinking the national ship (that's Sienkiewicz) pumping in linguistic contamination instead of pumping it out, or are they helping the ship to stay afloat on the stormy seas of change? Thus, the ambivalent myth of the English philologist. The English philologist as Robinson Crusoe on an island overgrown with different contexts, Polish and not Polish. And, of course, the problems of translation. The translator as the third element – the mediator between two realities, which do not yield to mediation; subjectivity in translation and the translator's leap of faith. Desubjectification and the translation industry; a mass fraud. What is there to read, if fools and knaves create reading lists? Thus the fundamental question of canon: equality or elitism? The canon as the foundation and the emanation of identify. Thus away with Dead White European Males! But will the Zulu give us Tolstoy? At least there remains Marquise de Sade's pornology, but apart from that "nothing, an empty space of the impossibility of identification." Humanist education as possible salvation? But of what kind? Right-winged, or the search for the only truth, or left-winged, the shaping of intellectual independence? And here the English philologist calls upon Rorty and chooses a compromise, albeit not without hesitations, tensions and polemics. English as Latin of today?

The present issue was prepared under the supervision of Leszek Drong

Wojciech Kalaga

ER(R)GO

rozprawy | szkice | eseje

Wojciech Kalaga

Między kulturami: *cultural studies* a konteksty ideologiczne

Napisałem ten artykuł przed ponad dziesięciu laty, ale z powodu różnych zaniedbań nie został on nigdy opublikowany. Choć upływ czasu mógłby domagać się w nim korekt i zmian, pozostawiam tekst w jego pierwotnej formie jako świadectwo intelektualnego nastroju, towarzyszącemu ówczesnej ekspansji *cultural studies* na grunt polski. Niektóre przypisy zostały dodane kilka lat po powstaniu szkicu.

* * *

W ciągu kilku ostatnich dekad jesteśmy świadkami przesunięcia akcentów i zainteresowań z problematyki tradycyjnie uznawanej za właściwą dla badań literackich w obszary interdyscyplinarne, ogólnokulturowe, ideologiczne i polityczne. Proces ten jest zaprzeczeniem wielkiej fali immanencji ubiegłego wieku, niesionej m. in. przez formalizm rosyjski, fenomenologiczne studia nad dziełem literackim Romana Ingardena, amerykańską Nowa Krytykę, potęgę strukturalizmu, by wymienić tylko nurty najważniejsze. Owa fala immanencji przejawiała się na dwa sposoby: zwrotowi ku usytuowaniu gwaranta znaczenia we wnętrzu tekstu towarzyszył zwrot ku uwewnętrznieniu i obrysowaniu klarowną granicą – przez wykluczenie tego, co do niej ze swej natury nie należy – samej problematyki literaturoznawczej. Jednak tej internalizacji znaczenia towarzyszyły niemal od początku bardziej lub mniej podpowierzchniowe prądy subwersywne, których celem było przekroczenie, sperforowanie lub wymazanie granic, mających określać tekstowe wnętrze jako siedlisko znaczenia; towarzyszyły im także transgresje metodologiczne i tematyczne wykraczające poza ściśle określone procedury literaturoznawcze i literackie zjawiska (wymieńmy tylko, pośród wielu czynników, heterogeniczną i heteroglottyczną myśl Michała Bachtina, transgresywne pisma Rolanda Barthesa, antystrukturalistyczne wątki w semiotyce czy wieńczące tę tendencję dzieło Jacquesa Derridy i kontekst jego francuskich poprzedników).

W chwili obecnej literaturoznawstwo jako dyscyplina zwrócona do wewnątrz – jako dyskurs skupiony na przejrzyście wyodrębnionej, ściśle literackiej problematyce i zamknięty przed ingerencją innych dyscyplin czy poza-„literackich" zagadnień

– odchodzi raczej do przeszłości lub obszarów działalności przyczynkarskiej. Problemy trzecioosobowego narratora czy struktura czasu przedstawionego w powieści autora X niewielu już dziś zainteresują, o ile nie prowadzą do szerszych, ideologicznych czy kulturowych spostrzeżeń lub wniosków. Owa zmiana paradygmatu, która nastąpiła w literaturoznawstwie, polega na rozszerzeniu pola analizy i krytyki literackiej w dwóch kierunkach: teoretycznoliterackim, kiedy analiza czy interpretacja jest *jednocześnie* refleksją teoretyczną (filozoficzną, autopoetyczną, antropologiczną, feministyczną, kulturoznawczą, etc.) i jej aspekt metateoretyczny jest nie mniej, a często bardziej istotny niż aspekt analityczno-interpretacyjny oraz w kierunku interdyscyplinarnym, a dokładniej w kierunku ścisłej kolaboracji, by nie powiedzieć wymieszania z badaniami kulturowymi (z tym, co w humanistyce anglosaskiej nazywa się *cultural studies*). Symptomatyczny w tym względzie – chociaż może przesadny w postulowaniu całkowitej przemiany – jest tytuł książki zmarłego niedawno Anthony Easthope'a *Literary into Cultural Studies*[1].

W tym szkicu, skupię się mniej na sprawach teoretycznoliterackich, a bardziej na związkach literaturoznawstwa z *cultural studies* oraz miejscu i roli tych ostatnich w polskiej humanistyce. Rzecz jest interesująca z dwóch powodów: po pierwsze, w węższym kontekście anglistyki, studia kulturowe przez wiele lat były owocem niemal zakazanym, a w każdym razie nieuznawanym. Istniał wprawdzie przedmiot o nazwie „Wiedza o krajach angielskiego obszaru językowego", ale jego program obejmował rzeczywiście *wiedzę* w znaczeniu węższym, a przez wielu uznawanym za jedyne, czyli wiedzę faktualną i informacyjną, daleką od problematyzowania zjawisk kulturowych. To, co było treścią brytyjskich *cultural studies*, trzeba było do programu zajęć „szmuglować", jak dramatycznie określił to jeden z moich kolegów. Drugim powodem jest dosyć wyjątkowy status *cultural studies* w naszej humanistyce, bowiem, w przeciwieństwie do osadzonej w długiej tradycji rodzimej nauki o kulturze, jest to dziedzina (a zarazem i metodologia i przedmiot dydaktyki uniwersyteckiej) do naszego obszaru importowana z humanistyki brytyjskiej. Być może też zwykła fascynacja owym „zakazanym owocem" stępiła nieco nasz krytycyzm i uwagę jako konsumentów tego owocu, a uwaga ta powinna przecież być szczególnie wyostrzona choćby z racji na oczywiste i bynajmniej nie nieistotne różnice między kulturą w obszarze której *cultural studies* powstały i rozwinęły się a kulturą, w obszar której zostały przetransponowane. Przedstawię najpierw najważniejsze z tych międzykulturowych różnic, a potem skupię się na trzech istotnych aspektach *cultural studies*, które moim zdaniem domagają się krytycznego oglądu.

1. Anthony Easthope, *Literary into Cultural Studies*, Routledge, London – New York 1991.

* * *

Różnice między obszarami kulturowymi, między którymi nastąpiła transpozycja *cultural studies*, obejmują sfery o wielorakim charakterze. Przede wszystkim relacje z Obcym/Innym (będącym nie tylko stałą obecnością w *cultural studies*, ale też jednym z ich mechanizmów motywacyjnych) i na poziomie historyczno-politycznym i na poziomie społecznym ukształtowały się w sposób radykalnie odmienny. Nie mogę tu przeprowadzać szczegółowej analizy wszystkich aspektów tej relacji, ale zwrócę uwagę na dwa szczególnie uderzające. Otóż *cultural studies* zostały importowane z obszaru (historycznego), w którym obca inwazja z zewnątrz od setek lat jest czymś nieznanym, wyjąwszy podniesione do rangi wydarzeń epizody (np. naloty na Londyn w czasie II wojny światowej) do obszaru, którego geopolityczne uwarunkowania uczyniły inwazję nieodłączną częścią historii i życia pokoleń. Postać przybywającego z zewnątrz Innego przez stulecia kształtowała się tu jako postać wroga lub co najmniej niebezpiecznego i zawsze zagrażającego Obcego. Z tego powodu Inność i Obcość mają w obydwu kulturach odmienne znaczenia (szczególnie w sferze historycznie kształtowanych konotacji, czy – odwołując się do terminu Fredericka Jamesona – w obszarze „zbiorowej politycznej nieświadomości"). Być może stąd bierze się drugi, współczesny aspekt odmienności relacji z Innym. *Cultural studies* przyszły do nas z kraju niezwykle otwartego na imigrację, nie tylko politycznie i administracyjnie, ale przede wszystkim społecznie, do kraju przez dziesięciolecia komunizmu zamkniętego dla innych narodowości, pozbawionego możliwości kształtowania tolerancji, gdzie najpopularniejszym rodzajem migracji była emigracja wewnętrzna. Dorzućmy do tego tradycje imperialne, kolonialne z jednej strony, zaś z drugiej prawie zupełnych ich brak, jeżeli nie liczyć (znów podniesionych do rangi narodowych wydarzeń) epizodów agresji skierowanej na zewnątrz, a bardziej lub mniej wymuszonych przez historię. Produktem tych uwarunkowań jest nierzadka w tamtej kulturze ekspiacyjność wobec uprzednio uciśnionych Innych, paradoksalnie ułatwiająca współczesną ich akceptację i absorpcję, zaś nieustające poczucie krzywdy i zagrożenia przez Inność w kulturze naszej, rodząca postawy wrogie i antagonistyczne.

W określaniu relacji z Innym niepoślednią rolę odgrywają dwa czynniki, które także same w sobie stanowią o radykalnej odmienności kulturowo-politycznej obydwu obszarów. Jednym z nich jest pojęcie granicy, która dla Brytyjczyków – z racji na insularne usytuowanie – ustanowiona jest tak niepodważalnie i trwale, iż bardziej niż fizyczną linię demarkacyjną stanowi ona legitymizowane położeniem naturalnym abstrakcyjne pojęcie kulturowe, którego fizyczność najwyraźniej może przejawia się obecnością urzędnika imigracyjnego na lotnisku Heathrow

(pomijam tu nie wpływające na istotę rzeczy historyczne zaszłości wewnętrzne między Szkocją, Anglią, Irlandią i Walią). Jeśli ta insularna granica wywierała jakiś wpływ na tożsamość Brytyjczyków, to raczej jako wzmocnienie wykonstruowanego politycznie, ekonomicznie i kulturowo poczucia własnej wyjątkowości, niż jako jeden z kluczowych warunków utrzymania tożsamości w ogóle, jak miało to miejsce w obszarze polskim, gdzie granica do niedawna przynajmniej, zawsze krucha i wielokrotnie przemieszczana, tworzyć miała polityczny mur obronny, oddzielała i chroniła przed wrogim Innym, zaś jej utrzymanie w niezmienionych zarysach (po wielokroć nieskuteczne) decydowało o honorze i tożsamości narodowej. Likwidacja granic oznaczała tu zawsze unicestwienie państwa.

Nie mniej istotna w określaniu stosunku do świata – tego, co w studiach kulturowych stanowić winno jeden z głównych problemów badawczych – jest rola języka i jego miejsce na lingwistycznej mapie ziemi. Rodzimy język *cultural studies* był niemal od początków swego istnienia językiem kosmopolitycznym, powstałym po bitwie pod Hastings z mariażu anglosaksońskiego i normandzkiego. Co najwyżej podlegając geograficznym mutacjom (jak *American English*) czy dewiacjom (wszelkie twory kreolskie czy formy *pidgin*), język ten nigdy nie czuł się zagrożony, a przeciwnie, od setek lat jest jednym z dominujących języków globu i właściwą *lingua franca* kultury Zachodu. Język polski zaś – kraju, do którego przyjęliśmy brytyjskie *cultural studies* – niejednokrotnie poddawany obcej inwazji, nigdy w świadomości narodowej nie był bezpieczny, zaś pośród języków świata jest jednym z języków marginalnych, a nawet – z powodu swej trudności – egzotycznych. Gdyby Józef Conrad Korzeniowski pozostał przy swym języku ojczystym, nasza duma byłaby może większa, ale świat utraciłby wielkiego pisarza.

Jednak nie tylko kształt relacji z Innością różni ugruntowanie *cultural studies* w obydwu kulturach. Pamiętać musimy, zważywszy na ideologiczne przesycenie, genezę i nastawienie *cultural studies*, iż przetransponowane one zostały z obszaru cywilizacyjnego, w którym marksizm, oględnie mówiąc, uważany jest za ożywczy prąd intelektualny i inspirujący ferment, za główną pozytywną siłę, która pchnęła (i nadal pcha) myśl społeczną i kulturotwórczą na postępowe tory. Transpozycja ta miała miejsce do kręgu cywilizacyjnego, w którym marksizm, dosłownie wprowadzony w życie, stał się przyczyną jego dogłębnego skażenia, i w istocie okazał się największą po hitlerowskim nazizmie klęską cywilizacyjną, której skutki odczuwane są do dnia dzisiejszego w postaci nieuleczalnego *homo sovieticus* (i chyba, choć na szczęście w mniejszym zakresie, równie nieuleczalnego obsesyjnego opozycjonisty). Podobnie różni się w obydwu kręgach charakter tzw. walki klas: w obszarze, w którym narodziły się *cultural studies*, owa walka klas w istocie miała miejsce i w istocie kształtowała znaczną część historii społeczno-politycznej. W obszarze, do którego *cultural studies* zostały importowane, walka klas przez ponad pięćdziesiąt lat była parodią samej siebie,

propagandową karykaturą, która w końcu przeciw samej sobie się obróciła – karykaturą, ale nie komedią, bowiem w tej klasowej walce robotników z własną partią dziesiątki z nich straciły życie.

* * *

Z powodów wspomnianych wyżej warto przyjrzeć się temu momentowi transpozycji *cultural studies* między kulturami, bowiem moment ów stanowić może dobrą okazję do poddania tej dyscypliny krytycznej (auto-)refleksji. Jest to może propozycja nieco oksymoroniczna, bowiem z jednej strony „zapraszamy" przedmiot do własnego *curriculum*, z drugiej zaś traktujemy go podejrzliwie. Ponieważ jednak podejrzliwość leży także u metodologicznych podstaw przedmiotu naszych uwag, możemy czuć się choć w części usprawiedliwieni. Usprawiedliwia nas także dwojaka korzyść z takiego oglądu wynikająca: po pierwsze, krytyka korzeni *cultural studies* pozwala na lepsze i bardziej twórcze ich zakorzenienie na naszym gruncie kulturowym, po drugie zaś wskaże na motywy i motywacje mało widoczne lub niedostrzegalne w otoczeniu kulturowo-ideologicznym, w którym się narodziły. Chcę zatem poddać *cultural studies* krytycznej refleksji właśnie jako „produkt importowany" z trzech perspektyw: ideologicznej, aksjologicznej i metodologicznej. To krótkie omówienie w żadnej mierze nie wyczerpuje problematyki, a jedynie wskazuje na pewne obszary, które wydając się całkowicie oczywiste w jednym kontekście kulturowym, zupełnie tę oczywistość tracą w kontekście innym.

Rozpocznę od ideologii, przy czym już na początku potrzebne jest zastrzeżenie, iż skupimy się na ideologii nie jako *przedmiocie badania cultural studies* a jako na *spiritus movens*, sile sprawczej stojącej *za* ideą i metodologią tej dyscypliny. Rzeczą oczywistą dla wszystkich jest, iż ową ideologią motywującą *cultural studies* w wydaniu brytyjskim, a nawet w szerszym sensie anglosaskim, jest wspomniany już marksizm. Równie oczywiste jest, iż stosunek do tej głównej inspiracji metodologicznej jest w dwóch obszarach kulturowych radykalnie odmienny[2]. Te rozbieżności w sposób emblematyczny ilustruje fragment sprawozdania z odbytej w roku 1997 w Debreczynie czwartej konferencji European Society for the Study of English. Ponarzekawszy na nagłośnienie sali, autor kontynuuje:

2. Pomijam tu idiosynkrazje i egzotykę w rodzaju wypowiedzi Marka Siemka w „Trybunie Ludu" (!), która *nota bene* potwierdza sceptycyzm wobec Karola M.: „Nie minął czas anatemy. W Polsce od roku 89 ukazały się zaledwie cztery książki o Marksie. Trzy z nich [Isaiaha Berlina, Terry Eagletona i Andrzeja Walickiego] są tłumaczeniami z języka angielskiego […]". *Kto się boi Karola M. Z prof. Markiem J. Siemkiem rozmawia Przemysław Wielgosz*, <http://www.trybuna.com.pl/aneks/aneks.htm?id=25401>.

> Dla wielu obecnych akustyka niestety nie zdołała zagłuszyć […] programowego wykładu Terry Eagletona, którego temat, „Krytyka marksistowska dzisiaj", mimo prób dokonania koniecznych rozróżnień, został przez niektórych delegatów przyjęty jako bezpardonowa zniewaga. W konferencji wzięło udział wielu przedstawicieli dawnych krajów komunistycznych, którzy swą obecnością poparli decyzję, by konferencja odbyła się właśnie w jednym z tych krajów. Jak jednak niektórzy z obecnych gorliwie potem zapewniali, marksizm nie był dla nich ideą a dolegliwym faktem[3].

Kolegów z Anglii nie zawsze jednak cechuje arogancja; czasami – gdy mówimy o marksizmie – jest to taktownie wyrozumiały paternalizm, który można by, upraszczając nieco, streścić w sposób następujący: my jesteśmy świadomi, iż dla was „marksizm" to *dirty word*, rozumiemy wasze nim rozczarowanie i niechęć, ale jednocześnie jesteśmy też świadomi tego, że posiadamy większą albo szerszą wiedzę (świadomość klasową?), która pozwala nam dostrzec to, czego wy nie dostrzegacie. Wasz marksizm upadł z powodu wypaczeń. My wiemy, że doznaliście bolesnych skutków tych wypaczeń, ale nasz nowy marksizm, marksizm krytyczny (*critical Marxism*), uniknie starych błędów i wolny jest od prymitywnych koncepcji takich jak totalny determinizm przez bazę ekonomiczną etc.

Zarysowana tu schematycznie postawa – reprezentowana przez wielu zachodnich intelektualistów i większość badaczy wywodzących się z anglosaskich *cultural studies* – przypomina nieco wyższą wiedzę partii, która wie lepiej niż masy i dlatego musi być jej siłą przewodnią. W perspektywie nowego, krytycznego ujęcia marksizmu nawet Lenin pozostaje wiecznie żywy, o czym świadczy poniższy cytat z sekcji *Revaluations* cytowanego już periodyku „The European English Messenger" sprzed kilku zaledwie lat. Autor rozpoczyna swój szkic następującymi słowy:

> Gorzko żałuję dnia, w którym – w nastroju po-młodzieńczej prowokacji – zaproponowałem, iż powrócę do Lenina, poddam go ponownej ocenie i wskrzeszę. Uczyniłem to z czystej nostalgii za dniami swej młodości, kiedy rewolucja była tuż za rogiem, marksizm był powietrzem, którym oddychaliśmy, a Lenin był krytykiem literackim. Powinienem był pozostawić go w mauzoleum […]. Wskrzeszanie Lenina nie tylko wyszło z mody, ale może być w złym guście. Czyż nie jest on odpowiedzialny nie tylko za Gułag, ale także za klęskę realizmu socjalistycznego?

a kończy tak:

3. *ESSE/4 in Debrecen, Hungary*, „The European English Messenger", vol. VI, no 2, 1997, s. 6. (Przekład – W.K.). Dzisiaj, szczególnie dla młodszych pokoleń humanistów poniższe uwagi dotyczące marksizmu utraciły swą aktualność.

Dlatego Lenin zasługuje nie tylko, by do niego wracać, ale także by go wskrzesić. Nadal oferuje to, czego coraz bardziej brakuje nam w obecnej koniunkturze – pełnej krytycznej mocy marksizmu w jego nieskazitelnej pierwotnej świetności[4].

Pomińmy jednak arogancję, pomińmy paternalizm i zostańmy przy jakże trafnym spostrzeżeniu, iż w obszarze, do którego *cultural studies* zostały przetransponowane, marksizm nie był ideą a bolesnym faktem. W świetle tego faktu ów moment transpozycji domaga się, spóźnionego nieco ale nadal aktualnego pytania, które – by użyć kategorii marksisty Pierre Machereya – zostało przemilczane i pozostało w sferze niewypowiedzianego, a mianowicie pytania o *cezurę*, na które *cultural studies* (a szerzej także i *English studies*) winny odpowiedzieć z wnętrza własnej dyscypliny. To pytanie o cezurę rozumiem następująco: czy i jeśli tak, to w którym miejscu marksistowska *teoria kultury* zawiera mechanizmy, które powstrzymają ją przed tym, by nie stała się społeczną *polityczną praktyką*. (Jeśli pytanie takie zostało zadane, o czym nie wiem, to w momencie międzykulturowej transpozycji *cultural studies* winno było zostać wyeksponowane i postawione na pierwszym planie krytycznej debaty i kształtowania *curriculum*). Inaczej można by to pytanie postawić posługując się dynamiczną – a dla mnie, jako mieszkańca obszaru, gdzie marksizm był jednak faktem – niepokojącą triadą właściwą postawie marksistowskiej, tj. postawie ciemiężonych i wiecznie zbuntowanych, sformułowaną przez Eve Tavor Bannett: opozycja—demolicja—restytucja[5]. Zapytamy wtedy: czy wpisany jest w krytyczny marksizm mechanizm, który zatrzyma dynamikę tej triady na etapie opozycji? Czy wpisana jest w krytyczny marksizm cezura, która nie pozwoli na to, by projekt marksistowski obejmował także społeczną demolicję? Można by również zapytać, jeśli cezury tej brak, czym różniłaby się restytucja od współczesnych Chin, dzisiejszej Kuby lub Polski lat siedemdziesiątych. A nawet jeśli groźba demolicji i restytucji jest znikoma lub odległa, nie można odpowiedzialnie uprawiać nauki, skutków takich teoretycznie choćby nie przewidując i o nie nie pytając. To właśnie być może dlatego, że powyższe pytanie nie zostało zadane, *cultural studies* nie dokonały po upadku komunizmu wewnętrznych przewartościowań swej ideologicznej (z przeproszeniem) bazy ani krytycznego oglądu własnego paradygmatu[6].

---

4. Jean-Jacques Lecercle, *Revaluations: V. I. Lenin*, „The European English Messenger", vol. VIII, no 1, 1999, s. 44, 46. (Przekład – W.K.).

5. Eve Tavor Bannett, *Postcultural Theory: Critical Theory after the Marxist Paradigm*, Macmillan, London 1993, s. 27. Triadę *opposition—demolition—restitution* można by oczywiście poprawniej i być może zgrabniej przetłumaczyć jako *sprzeciw—obalenie—przywrócenie*, ale przekład ten nie oddałby dynamiki tej triady i onomatopeicznie zawartej w niej bezrefleksyjnej łatwości niszczenia.

6. Jako anegdotę mogę dorzucić, iż w czasie pięcioletniego ponad (po roku 1989) pobytu

Drugą sferą, którą chcę „poddać przesłuchaniu" (*interrogation*, obok *intervention*, jest jednym z ulubionych militarno-policyjnych terminów wielu praktyków *cultural studies*) jest sfera wartości. Z pewnością wielką zasługą *cultural studies* jest skierowanie uwagi na kulturę popularną i kulturę codzienności. Jest to niejako produkt uboczny realizacji jednego z głównych celów tego kierunku badań, a mianowicie rozmycia lub radykalnego zanegowania różnicy między tzw. kulturą wysoką a kulturą niską. Choć z pewnością skupienie się na kulturze popularnej jest wartościowe poznawczo, w Anglii zaś stanowiło swego rodzaju ideologiczną kontestację kultury burżuazyjnej i kanonów akademickich, to niektóre skutki tego przesunięcia zainteresowań mogą w sferze aksjologii budzić zaniepokojenie.

To, co niepokoi szczególnie, to przede wszystkim relegacja problemu wartości estetycznych poza obszar zainteresowań *cultural studies*. Dobrą ilustracją jest tutaj „rewolucyjne" podejście do kanonów literackich, w miejsce których tworzy się (mówię tu o postawach ekstremalnych, ale, podkreślmy, nierzadkich) listy lektur, gdzie

> [n]ajistotniejszym kryterium doboru tekstów jest to, w jaki sposób ilustrują zjawiska, które prowadzący uważa za interesujące bądź pożyteczne. Unika się sądów wartościujących, uznawania np. jednej powieści za lepszą od drugiej, natomiast oczekuje się, że zostaną przedstawione jasno sformułowane argumenty przemawiające za tym, że akurat ta pozycja najlepiej spełnia funkcjonalne kryteria określonego kursu […]"[7].

Emblematycznym przykładem jest zastępowanie w *curriculum* uniwersyteckim czy debatach pojęcia *literatura* (*literature*), konotującym wartości estetyczne, pojęciem *pisanie* (bo raczej nie piśmiennictwo), np. *Aboriginal writing*, *women's writing*, *workers' writing*, *immigrant writing*, etc. Wystarczy, że takie pisanie jest tworem grup „opresjonowanych", a już sam ten fakt nadaje mu wartość pozytywną, przy czym prymitywnie i pragmatycznie rozumiana ideologia zastępuje tu kryteria estetyczne. Miast wypracowania krytycznego systemu wartościującego, stosuje się proste dychotomie w rodzaju *elitist—non-elitist*, produkując populistyczną aksjologię kampusową, w ramach której oczywiście kwalifikacji *elitist* przypisuje się ujemną zaś jej przeciwieństwu dodatnią wartość[8].

---

w Australii, gdzie pracowałem na Murdoch University, raz tylko spotkałem się z pytaniem dotyczącym skutków upadku komunizmu, a pytanie to dotyczyło wpływu tego upadku na zachodni konsumeryzm (!).

7. Ilona Dobosiewicz, niepublikowany wykład habilitacyjny *Zmieniający się kanon literatury amerykańskiej: czterdzieści lat debat i kontrowersji*. Autorka dokonuje interesującego przeglądu i systematyzacji różnorakich stanowisk teoretycznych i praktycznych wobec zagadnienia kanonu.

8. Ze swych doświadczeń australijskich mogę tu znów przytoczyć, teraz już jako anegdotę, ale wtedy jako bardzo poważny zamysł, propozycję, która wyszła od przedstawiciela wydziału humanistycznego, by znieść nagrody za osiągnięcia dla najlepszych studentów, bowiem naruszają

Tego rodzaju postawa, szczególnie często spotykana w zwulgaryzowanej wersji popularnej lub, jak ją nazywam, kampusowej, a więc mającej bezpośredni wpływ na kształtowanie horyzontów pojęciowych (w tym i aksjologicznych) studentów, prowadzi w przypadkach skrajnych, choć wcale nie nielicznych do egalitarnego (populistycznego?) *anything goes* i do promocji wulgarności i trywialności. W końcu okazuje się, że *Hamlet* i *Big Brother* jednakowo warte są pochylenia się nad nimi, a z kanonu trzeba usunąć wszystkich *dead white males*, bo ich zwłoki zaczynają ideologicznie (i elitarnie) cuchnąć. O ile należy się zgodzić, iż formuła *anything goes* może być produktywna, jeśli odnosi się do przedmiotu badań – wszystko bowiem, co stanowi wytwór kultury zasługuje na uwagę jej badacza – to z pewnością formuła ta jest szkodliwa, gdy rozciąga się ją na aparat krytyczny i sferę wartościowania. Zadziałać tu może efekt teorii: jeśli nastąpi ekstrapolacja zasady *anything goes* ze sfery poznania w sferę wartościowania, to *anything goes* samo może stać się wartością.

Moment przeniesienia *cultural studies* między dwoma kulturami – z gruntu anglosaskiego na grunt polski, czy post-komunistyczny – jest dobrą okazją do aksjologicznej refleksji. Obszar kulturowy, w którym wulgarność i trywialność dominowały przez dziesięciolecia komunizmu, bardziej potrzebuje elitaryzmu niż egalitaryzmu i ustanowienia hierarchii aksjologicznych niż ich „demolicji"[9]. Refleksja nad sferą aksjologii w *cultural studies* w tym nowym dla nich kontekście kulturowym może być źródłem owocnej debaty i wzbogacić ten kierunek badawczy również na użytek kontekstu rodzimego.

Trzeci obszar wart krytycznego oglądu przy okazji międzykulturowej transpozycji *cultural studies* to metodologia badań, a właściwie jej powiązania i określenie przez ideologię. Powracamy w ten sposób do marksizmu, w szczególności zaś do kluczowego dlań pojęcia walki klas, które ze swej pierwotnej, bardziej wulgarnej formy (klasa robotnicza przeciw klasie burżujów) przeewoluowało i przetłumaczyło się na bardziej pojemną i operatywną dychotomię prześladowców i prześladowanych (choć może lepiej byłoby od angielskich pierwowzorów utworzyć neologizmy: opresorów i opresjonowanych) stanowiącą jedną z podstaw metodologii *cultural studies* (i pokrewnych im *women's studies*, *gender studies* czy *postcolonial studies*). Dychotomia ta przecina świat w najrozmaitszych

---

one zasadę równości i promują elitarność (*elitism*).

9. Noworoczna prasa informuje, iż istniejący od 45 lat program kulturalny *Pegaz*, skutecznie pretendujący do wizytówki kultury wysokiej, zastąpiony zostanie ośmiominutowym programem, którego roboczy tytuł brzmi *Pegaz dla mas*, „Gazeta Wyborcza" z dn. 31.12. 2004–02.01.2005., s. 11. Podzielam opinię zwięźle wyrażoną na tej samej stronie w komentarzu Michała Chacińskiego: „Kultura zmienia się w nich [programach w rodzaju *Kiss* i *Parapet*, a zapewne i w *Pegazie dla mas*] w produkt kulturopodobny". Niedobrze byłoby, gdyby tej opinii nie podzielali polscy przedstawiciele *cultural studies*.

konfiguracjach, zawsze jednak eksponując uciemiężenie zmarginalizowanych. Przejawia się ona w wersji prostszej, gdzie wektor opresji bez żadnych subtelności skierowany jest na uciemiężonych, oraz w wersji bardziej wyrafinowanej, odwołującej się do koncepcji hegemonii Gramsciego, gdzie wektor opresji jawi się jako skutek złożonego konglomeratu współzależności, choć model w założeniu nadal pozostaje dychotomiczny.

Uzupełnieniem tego mnogo-dychotomicznego podziału świata – czy to w wersji prostackiej czy bardziej złożonej – jest oczywiście wyrastające z tej samej ideologii przekonanie o potrzebie jego zmiany. Zmiana zaś, przynajmniej w sensie dyskursywnym, polegać by miała na przywróceniu albo obdarzeniu głosem tych, którzy zostali go pozbawieni albo nigdy go nie mieli, a którzy teraz winni móc wyartykułować swą ideologię i dążenia. Owa potrzeba „obdarzenia głosem" zdaje się nie mieć granic rozsądku: nierzadko przybiera ona charakter tzw. *empowerment*, o którym czytałem niedawno w jednej z analiz Conradowskiego *Jądra cienmności*. Otóż celem tego odczytania opowieści było odkrycie i ukazanie jej imperialistycznej ideologii, a tym samym *empowering the reader* – danie czytelnikowi siły, mocy i wiary (w walce z autorem imperialistą, można się domyślić, bo jak zawsze chodzi przecież o walkę, opresję, uciśnienie, itp.).

Empowering the reader może jawić się jako zabawny skutek wynaturzonej lub przesadnej postawy ideologicznej. Mniej zabawne mogą być jednak skutki takiego nasączenia ideologią dla kształtu uniwersytetu i miejsca w nim nauk humanistycznych. Ustawiczny nacisk na walkę, na kreowanie „ognisk oporu"[10] wobec obowiązujących kanonów może w dłuższej perspektywie prowadzić do niekorzystnej moim zdaniem ewolucji uniwersytetu, a przynajmniej uniwersyteckiej humanistyki, z siedziby wiedzy, poznania i równoprawnej debaty w siedzibę partyjnych interesów przełożonych na język badań naukowych. Chciałbym oddalić od siebie wizję uniwersytetu, w którym *z założenia* kobiety zajmują się literaturą kobiecą, osoby chude – anoreksją, lesbijki – literaturą lesbijską, męscy homoseksualiści – *queer studies*, dzieci robotników – literaturą proletariacką, biali, lekko wyłysiali mężczyźni w średnim wieku – Szekspirem, Miltonem i okolicami, osoby pochodzenia żydowskiego – tylko holocaustem itd., itd. Oczywiście celowo karykaturalizuję ten obraz, choć w niektórych uczelniach w obszarze anglojęzycznym niekoniecznie musi on znacznie odbiegać od rzeczywistości.

Konkludując, stwierdźmy, iż moment zetknięcia metodologii i ideologii – zjawisko złożone i frapujące – z pewnością warto poddać krytycznej refleksji z wnętrza *cultural studies*. Szczególnie domagają się tego miejsca pozostające dotychczas w polu ślepej plamki tej dyscypliny: można przywrócić im widzialność, badając na przykład opresyjną siłę opresjonowanych (to, co nazywam „terrorem

10. *Pockets of resistance – nota bene* znów termin wojskowy.

marginesu"), poddając krytycznej analizie i eksponując, gdzie należy, hipokryzję politycznej poprawności[11], czy analizując przyczyny, rolę i skutki paranoidalnej ekspiacyjności kultury Zachodu, której pożądaniem i pragnieniem (*desire*), mówiąc językiem Freuda-Lacana-Kristevej-Žižka-etc, staje się samounicestwienie[12].

Możemy też powrócić do kluczowego dla tego eseju pytania o istotność i rolę studiów anglistycznych w kontekście humanistyki polskiej. Widzimy, iż wykraczają one istotnie poza rolę poznawczą, polegającą na badaniu i szerzeniu wiedzy o kulturze anglosaskiej, jej języku i literaturze. Rolą anglistów – szczególnie anglistów o ukształtowanej świadomości teoretycznej i metodologicznej – może być twórczy i nowatorski wkład, polegający na wypracowaniu konsekwencji dla kulturoznawstwa i kulturowo zorientowanego literaturoznawstwa dwóch odmiennych perspektyw kulturowych, które tu pokrótce zarysowałem, oraz konsekwencji wynikających z ich zderzenia, a także metodologicznych wniosków, które z tego zderzenia wynikają. *Mutatis mutandis*, wnioski te należałoby następnie przenieść na szerszy kontekst ogólnie rozumianej humanistyki.

---

11. Obchody rocznicy Auschwitz-Birkenau dały kolejny jaskrawy przykład takiej hipokryzji. Otóż obozy te nazywa się obozami polskimi. Na protesty przedstawicieli Polski w parlamencie UE i propozycję, by nazywać je niemieckimi obozami nazistowskimi strona niemiecka (przy wsparciu, jakże by inaczej, lewicowych przedstawicieli Wielkiej Brytanii) ostatecznie zgodziła się, że owszem – nazistowskie tak, ale nie niemieckie (czyli polskie – tak, niemieckie – nie). Na szczęście w końcu rozsądek i przyzwoitość zyskały przewagę nad polityczną poprawnością.

12. Dobrym, bo emblematycznym przykładem jest tutaj okrzyk wznoszony przez studentów elitarnego amerykańskiego uniwersytetu Stanforda, będącego z pewnością jednym ze szlachetniejszych wytworów kultury zachodniej: *Hey –hey, ho – ho, western culture's got to go*! (Cytuję za Andrzejem Szahajem, który wybrał to hasło jako motto do swej książki *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Universitas, Kraków 2004).

Andrzej Wicher

Czy angielski zastąpił (w Polsce) łacinę? Kilka uwag o kwestii językowej na kanwie *Nowel i opowiadań* Henryka Sienkiewicza

I

Andrzej Kijowski w eseju *Granice literatury* pisze o specjalnej roli, jak to nazywa „ideotwórczej", jaką literatura nabrała w Polsce (to jest w tzw. Królestwie Kongresowym) po powstaniu styczniowym, gdy lokalne życie polityczne, mieszczące się w wąskich granicach autonomii przyznanej temu terytorium przez Rosję, przestało istnieć w warunkach bezpośrednich i despotycznych rządów administracji rosyjskiej:

> Do nastrojów tych doskonale pasuje lektura *Pana Tadeusza*, deklamacja półgłośna *Reduty Ordona* czy *Śmierci pułkownika*, albo wreszcie *Statku* Litwosa (Sienkiewicza), jak to pysznie opisuje Maria Dąbrowska: *Wszyscy do pomp – woła spiżowym niemal głosem pani Michalina. Słuchano w zadumie i goście przyklasnęli zawartej w utworze myśli, zgodzono się bez sporu, że teraz, kiedy wszelka broń została narodowi wytrącona, pozostaje prace u podstaw, wszyscy u swoich warsztatów, czyniąc, co można, by się nie dać i przetrwać. I każdy czuje się właśnie tym stojącym przy pompie... Zaśpiewano pieśń z „Dziadów": „Zemsta, zemsta na wroga"...*[1].

Nie jest moim zamiarem sugerowanie, jakoby dzisiaj sytuacja polityczna w Polsce była podobna do tej, jaka nastała po stłumieniu powstania styczniowego, choć niewątpliwie istnieją dziś środowiska polityczne, które ujmują wstąpienie Polski do Unii Europejskiej w kategoriach klęski narodowej porównywalnej do upadku któregoś z powstań, lub do katastrofy rozbiorów. Nawet jednak tzw. euroentuzjastom trudno byłoby zaprzeczyć, że integracja europejska wiąże się z perspektywą coraz silniejszych wpływów już to obcych kultur narodowych, już to niezwykle potężnej międzynarodowej kultury kosmopolitycznej, której trudno przypisać dokładny adres, chociaż przeważnie kojarzy się ją z tzw. światem anglosaskim.

1. Andrzej Kijowski, *Granice literatury. Wybór szkiców krytycznych i historycznych*, Biblioteka „Więzi", Warszawa 1991, tom 1, s. 38. (Kursywa w oryginale).

Słowo „wpływ" ma oczywiście swój wymiar metaforyczny, oznacza wlewanie się z jakiegoś zewnętrza do jakiegoś wnętrza. Stawia to przed nami problem celności, lub też absurdalności, przywołanej przez Kijowskiego, a wcześniej przez Dąbrowską, a jeszcze wcześniej użytej przez Sienkiewicza, w opowiadaniu *Legenda żeglarska*, metafory statku, noszącego dumne miano „Purpura", który tonie, bo wlewa się w niego zbyt wiele z tego obcego żywiołu. Jak to dramatycznie ujmuje sam autor:

> Wichry zmieszały ocean z chmurami w jeden piekielny zamęt. Wstały słupy wodne i leciały z hukiem na „Purpurę", straszne, spienione, wrzące[2].

Jeśli ta przenośnia w jakiejkolwiek mierze przystaje do rzeczywistości, to należy być może poważnie rozważyć hasło „wszyscy do pomp" rzucone przez panią Michalinę w powieści *Noce i Dnie* Marii Dąbrowskiej. Sienkiewicz zresztą nie wspomina o pompach, opowiada natomiast najpierw o tym, jak to marynarze „poczęli bić z dział do wichrów i fal spienionych", a następnie „chwyciwszy co kto miał pod ręką, poczęli chłostać morze"[3]. Niestety wyżej opisane działania nie przynoszą oczekiwanych skutków i marynarze popadają w rozpacz, nie mając, najwidoczniej, lepszych pomysłów. Wówczas to odzywają się tajemnicze głosy mówiące:

> – O, zaślepieni! Nie z dział wam bić do burzy, nie fale chłostać, ale statek naprawiać! Zstąpcie na dno. Tam pracujcie. „Purpura" jeszcze nie zginęła.
> Na owe słowa drgnęli ci na wpół umarli i rzucili się wszyscy na spód i rozpoczęli pracę od spodu[4].

Owo „naprawianie od spodu" należy sobie zapewne wyobrazić przede wszystkim jako uszczelnianie podwodnej części statku, oraz usuwanie, prawdopodobnie przy pomocy pomp, nagromadzonej tam wody. Tak czy owak, chodzi o eliminację zastanych, czy potencjalnych „wpływów".

Jaka, na gruncie tej metafory, może być rola anglistów, fachowców od propagowania obcej i jednocześnie *par excellence* kosmopolitycznej kultury? Nasuwa się odpowiedź, że będzie to rola takich, co to odwracają działanie owych symbolicznych pomp, zamiast wypompowywać, oni wtłaczają w nieszczęsny statek jeszcze więcej wody, kolaborując w ten sposób z „wichrami" i „wodnymi

2. Henryk Sienkiewicz, *Legenda żeglarska*, w: Henryk Sienkiewicz, *Wybór nowel i opowiadań*, red. Tadeusz Bujnicki, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1986, s. 421.

3. Henryk Sienkiewicz, *Wybór nowel*..., s. 422.

4. Henryk Sienkiewicz, *Wybór nowel*..., s. 422.

słupami". Oczywiście, angliści owi mogą pocieszać się, że ich działalność da się opisać przy pomocy jakiejś innej, mniej kompromitującej metafory. Na przykład mogą sobie pomyśleć, że są ogrodnikami podlewającymi wodą przyniesioną z odległych, a więc prawdopodobnie czystszych, źródeł wątłą roślinkę miejscowej demokracji, czy państwa prawa, lub też „prawdziwej", ewentualnie „wyższej" kultury. Woda to oczywiście niezwykle ambiwalentny symbol, jej życiodajne aspekty równoważone są przez skojarzenia z niszczycielskim żywiołem. Z drugiej strony, mówienie o „wyższej" kulturze kojarzy się, zwłaszcza w naszych czasach, bardzo brzydko, przywodząc na myśl, w najlepszym razie, bezwstydny snobizm, a w najgorszym razie, aroganckie „kulturtregerstwo", lub nawet teorie o „nadczłowieku", lub „rasie panów".

Można też próbować „dekonstruować" Sienkiewiczowską metaforę sięgnąwszy, na przykład, do etymologii. Wówczas okaże się, że słowo „purpura", pochodzenia greckiego, odnosi się, w swej najpierwotniejszej warstwie, do wzburzonego morza (później zaczęło oznaczać małe rybki, z których sporządzano barwnik nadający tkaninom wysoko ceniony purpurowy odcień). W takim razie „Purpury" nie trzeba bronić przed inwazją morskich fal, bo fale te stanowią o jej głębokiej istocie. Innymi słowy, to, co wlewa się z zewnątrz, jest, w gruncie rzeczy, tym samym, co „od zawsze" nie tylko było w środku, ale i było środkiem. Jeżeli słyszymy, na przykład, polskiego anglistę, lub mniej lub bardziej zanglizowanego (czy zamerykanizowanego) polskiego kosmopolitę, mówiącego rzeczy w rodzaju „ten sylabus apeluje tylko do dedykowanych studentów", (co zapewne w języku „bardziej polskim" brzmiałoby: „ten program studiów podoba się tylko gorliwym studentom"), to można ten styl wypowiedzi opisać, w zgodzie z językoznawczą terminologią, jako pełen tzw. „barbaryzmów", wziętych „żywcem" z języka angielskiego, nie sposób jednak nie zauważyć, że są to bardzo cywilizowane „barbaryzmy", których źródła tkwią w łacinie i w grece, czyli w językach, przy pomocy których próbowano od wieków, również w Polsce i, generalnie, w naszej części Europy, walczyć z barbarzyństwem. Barbarzyństwo zaś to coś, co, z definicji, zawsze znajduje się na zewnątrz.

II

Użyta przez Sienkiewicza metafora zagrożonego zatonięciem na wzburzonym morzu statku oznaczającego ojczyznę, czy „nawę państwową", jest oczywiście sama w sobie dość kosmopolityczna i ma swoje szacowne źródła w szeroko pojętej tradycji śródziemnomorskiej. Metafory tej używa Dante w *Boskiej komedii*, gdzie w opisie czyśćca jedna z dusz tam cierpiących wydaje z siebie następujący okrzyk:

Ahi serva Italia, di dolore ostello, nave senza nocchiere in gran tempesta, non donna di province, ma bordello!	*Biedna Italia, bólu gościnnica,* *Śród wielkiej burzy – bez sternika nawa;* *O już nie pani ludów – nierządnica!*[5]

Poezja Dantego wyrasta oczywiście przede wszystkim z tradycji łacińskiej, i dlatego porównanie powyższe znajdziemy także, na przykład, u Cycerona, który w roku 55 przed Chrystusem w mowie przeciwko Kalpurniuszowi Pizonowi przechwala się nieco, mówiąc: „[...] in maximis tempestatibus ac fluctibus rei publicae navem gubernassem salvamque in portu collocassem" („wśród wielkich burz i powodzi nawą rzeczpospolitej kierowałem i pomyślnie ją do portu przyprowadziłem")[6]. Bezpośrednim jednak źródłem inspiracji Sienkiewicza była prawdopodobnie *Oda XIV* Horacego – a wiadomo, że Sienkiewicz doskonale znał i tłumaczył jego utwory – której pierwsza zwrotka brzmi następująco:

O navis, referent in mare te novi fluctus, o qui agis? fortiter occupa portum, nonne vides, ut nudum remigio latus	*Czyż trzeba, by cię nowa fala niosła* *Na pełne morze, w sinych wód zamęcie?* *Lepiej tu w porcie, pozbawiony wiosła,* *Zostań okręcie!*[7]

Horacy nawet nie wzywa do ratowania tonącego statku, wątpi czy statek ten w ogóle nadaje się jeszcze do użytku, dając tutaj, być może, wyraz lękom panującym w Rzymie przed konfrontacją z potęgą militarną reprezentowaną przez połączone siły Antoniusza i Kleopatry, przy czym Kleopatra, królowa Egiptu, kojarzona była, także z racji swojej płci, z tajemniczym i rozwiązłym Wschodem wrogim w stosunku do patriarchalnych tradycji Rzymu.

Mamy tu oczywiście do czynienia z figurą mowy zwaną alegorią, która w retoryce łacińskiej uważana była za pokrewną ironii, jako że opiera się na porównaniu dwóch różnych idei[8], które z łatwością mogą objawić swoją nieprzystawalność, i wówczas możemy, świadomie lub nieświadomie, powiedzieć coś, nie mówiąc tego wprost. Tak się dzieje z alegorią Cycerona, któremu udało się, jak sam twierdzi, doprowadzić republikę rzymską do bezpiecznego portu na moment

5. Dante Alighieri, *La divine comédie, Le Purgatoire, Purgatorio*, przeł. J. Risset, Flammarion, Paris 1988, s. 62. (Purg. VI, 76–78); polski przekład: Dante Alighieri, *Boska Komedia (wybór)*, przeł. Edward Porębowicz, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1986, s. 187

6. Por. Heinrich Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przeł. Albert Gorzkowski, Wydawnictwo Homini s.c., Bydgoszcz 2002, s. 483.

7. Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dzieła wszystkie, tom I (Ody i epody)*, oprac. Oktawiusz Jurewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 98–99. Cytowany fragment przełożył L.H. Morstin.

8. Por. Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dzieła wszystkie*, s. 482.

przed jej faktycznym zatonięciem, czyli likwidacją w wyniku wojen domowych i powstania pryncypatu, czyli cesarstwa rzymskiego. Z kolei, utożsamiający się z pryncypatem Oktawiana Horacy zaniża wartość militarną sił Oktawiana, i w ten sposób, być może, przyczynia się do mobilizacji sił państwa rzymskiego. To samo dzieje się z alegorią Sienkiewicza, która zapewne niezgodnie z intencją autora, sugeruje walkę z wszelkimi zewnętrznymi wpływami, choć i tu możemy podejrzewać, jak w przypadku Horacego, celową przesadę, przy czym nie chodzi tu o walkę o panowanie nad światem, ale o zachowanie podstawowej tożsamości kulturowej narodu.

Podobna nieprzystawalność wynika z założonego w tytule niniejszego opracowania porównania, czyli postawienia niejako znaku równości, między społeczną rolą i statusem języka angielskiego i łacińskiego. Te dwa języki, mimo że często, zwłaszcza ostatnio, ze sobą porównywane, łączy głównie to, że łacina kiedyś, a angielski obecnie, spełnia rolę *lingua franca*, czyli języka międzynarodowego porozumienia. Warunki tego porozumienia są jednak zupełnie inne. Mówiąc o międzynarodowej roli łaciny, należy rozróżnić, przede wszystkim, między epoką Republiki i Cesarstwa Rzymskiego, z jednej strony, kiedy to łacina, będąc jeszcze językiem żywym, używana była nie tyle obok, ile zamiast języków lokalnych, które, pod jej wpływem często po prostu znikały z powierzchni ziemi, tak jak języki celtyckie na terenach dzisiejszej Francji czy Hiszpanii; a, z drugiej strony, epoką średniowiecza i czasów późniejszych, kiedy to łacina, powoli przekształcając się w tzw. „język martwy", była rzeczywiście językiem ponadnarodowym i międzynarodowym, funkcjonującym w warunkach najpierw bardzo słabej, a potem coraz silniejszej, konkurencji ze strony nowych języków regionalnych i narodowych, często zresztą wywodzących się, w przypadku języków romańskich, z tejże łaciny. Ten stan rzeczy trwał, mniej więcej, do połowy XVII wieku, czyli do momentu, gdy francuski zluzował łacinę w roli języka dyplomacji, ale trzeba pamiętać, że w wielu innych dziedzinach życia wysoki status łaciny, na obszarze większości krajów Europy, utrzymał się aż, mniej więcej, do połowy XX wieku.

Jeśli zaś chodzi o język angielski, to należy podkreślić, że, chociaż i jemu udało się w fazie dynamicznej ekspansji zlikwidować szereg języków lokalnych, takich jak większość języków Indian północno-amerykańskich, to jednak panowanie jego nigdy nie było, ani prawdopodobnie nie będzie, tak absolutne i niezaprzeczalne jak panowanie łaciny w ramach tzw. Europy łacińskiej, zwłaszcza w epoce głębokiego średniowiecza, gdy łacina była nie tylko pomocą w kontaktach międzynarodowych, ale też podstawą jakiegokolwiek wykształcenia, i jakiejkolwiek kariery opartej na wykształceniu, także wewnątrz poszczególnych społeczności, niekoniecznie na tzw. arenie międzynarodowej. Trudno też nie wspomnieć o tym, że łacina, aż do drugiej połowy XX wieku, była międzynarodowym „językiem świętym", tj. używanym w obrządkach, w świętych księgach, a często

i w codziennym życiu, kościoła katolickiego, który, jak wiadomo, był bardzo potężną, ponadnarodową instytucją w Średniowieczu, i którego siła zaczęła dość gwałtownie słabnąć poczynając od pierwszej połowy XVI wieku. Tymczasem angielski – który musiał bardzo długo czekać na, nieformalne zresztą, uznanie go za pierwszy język międzynarodowy, co nastąpiło, paradoksalnie, dopiero w czasach ostatecznego upadku słynnego Imperium Brytyjskiego, tj. po drugiej wojnie światowej – zawsze funkcjonował, i wszystko wskazuje, że tak też będzie w przyszłości, jako, co najwyżej, tzw. *primus inter pares*, czyli pierwszy między równymi. Zmuszony on jest przeto do konkurencji z w pełni wykształconymi językami narodowymi, spośród których kilka od dawna miało, i przeważnie nadal ma, swoje własne „imperialne" ambicje międzynarodowe. Użytkownicy, czy zwolennicy, tych właśnie języków często nadal patrzą na język angielski jak na parweniusza, którego czołowa pozycja nie wynika z żadnej wyższości duchowej czy kulturowej, lub przynajmniej ze starszeństwa kulturowego (jak to miało miejsce w przypadku łaciny), a jedynie z dość przypadkowego układu sił politycznych, ekonomicznych i militarnych. Ponadto angielski niezbyt się nadaje do zastąpienia łaciny w roli wspólnego języka Europy, za bardzo kojarzy się z pewnym transatlantyckim „supermocarstwem", a więc ci, całkiem liczni i chyba coraz liczniejsi, którzy chcieliby podkreślać odrębność Europy, czy Unii Europejskiej, od tegoż mocarstwa patrzą i będą patrzeć na przodującą rolę angielskiego, w najlepszym wypadku, z podejrzliwością i niewielkim entuzjazmem, nawet, jeśli w praktyce będą się z tą rolą godzić.

Ma to wszystko swoje praktyczne konsekwencje: w niewielu krajach, czy społecznościach ludzie uczą się angielskiego z podobnym zapałem, lub w warunkach podobnej dyscypliny, w jakiej kiedyś nauczano łacinę – skutki, czyli poziom znajomości języka, też są na ogół gorsze. Z drugiej strony, prawdą jest też, że łacina, nawet w okresie swojej największej potęgi, miała dość ograniczony zasięg geograficzny i społeczny, nie wychodziła daleko poza Europę, i poza dość wąską elitę, która się nią posługiwała. Kobiety, na przykład, nawet w Średniowieczu – i nawet, jeśli należały do warstw wysoce uprzywilejowanych – łacinę znały bardzo rzadko, co zresztą walnie przyczyniło się rozwoju języków i literatur narodowych. Pod tym względem przewaga angielskiego nad łaciną jest wyraźna: jest on językiem o wiele bardziej demokratycznym, a jego zasięg jest globalny, rozprzestrzenia się on, używając znowu wodnych metafor, o wiele szerszą, ale też i płytszą falą, niż jego poprzedniczka.

Jeśli zaś chodzi o alegorię statku – ojczyzny, to jest ona dobrze znana również w literaturze anglojęzycznej i trudno, żeby nie była biorąc pod uwagę liczne i ścisłe związki zarówno Anglii jak i innych krajów anglosaskich z morzem i jego sprawami. W literaturze angielskiej najbardziej przekonującym przykładem wykorzystania tej alegorii jest, moim zdaniem, wizja Anglii jako odwiecznego statku opierającego

się falom oceanu, z ostatniego rozdziału *Murzyna z załogi „Narcyza"* Josepha Conrada[9]. W literaturze amerykańskiej oczywistym przykładem jest powieść Hermana Melville'a *Moby Dick*, która jest w całości rozbudowaną alegorią Stanów Zjednoczonych wyobrażonych jako statek wielorybniczy, mocniejszy niż statki innych narodowych bander, którego załoga jednak jest opanowana fatalną obsesją zabicia, również ze wszech miar alegorycznego, białego wieloryba, czyli Moby Dicka, co ostatecznie kończy się katastroficzną wizją (tak typową dla amerykańskiej kultury) zagłady statku wraz z jego załogą. Nie jest chyba przypadkiem, że obydwa te przykłady, podobnie jak *Legenda żeglarska* Sienkiewicza, pochodzą z literatury drugiej połowy XIX wieku, który był okresem wielkich osiągnięć w dziedzinie żeglugi morskiej traktowanych jako jeden z najbardziej dobitnych dowodów potęgi i żywotności zachodniej cywilizacji, a także epoką rozgrzanych do białości nacjonalizmów. Ciekawe, że literackich korzeni tej fascynacji motywem pokonywania morskiego żywiołu należy chyba szukać w całkowicie pozbawionej nacjonalistycznych akcentów słynnej pieśni chóru z Antygony Sofoklesa, zaczynającej się od słów: „Siła jest dziwów, lecz nad wszystkie sięga / Dziwy człowieka potęga".

III

Jest oczywiście truizmem powiedzieć, że łacina, a w mniejszym stopniu greka, głęboko wrosła w tkankę języka polskiego, a także innych języków europejskich, nie wyłączając oczywiście angielskiego. Polacy epoki Baroku namiętnie przeplatali polszczyznę cytatami łacińskimi, stosując tak zwany styl makaroniczny, którego funkcją, wypełnianą, przyznajmy, dość niezdarnie, było godzenie patriotycznego obowiązku mówienia w języku narodowym, z wymogami czegoś, co można by nazwać patriotyzmem wyższego rzędu, polegającym na utożsamianiu się z pewną międzynarodową formacją kulturową zwaną „cywilizacją łacińską", do której ówcześni Polacy, czyli szlachta polska, przyznawali się bardzo chętnie, widząc siebie jako przedmurze, czyli „awangardę", tejże cywilizacji.

Dzisiaj Polska znowu jest, w ściśle geograficznym sensie, przedmurzem Unii Europejskiej, jednak zdaje się, że nikt nie próbuje dorobić do tego faktu ani kultury ani filozofii, i nikogo nie na napawa to dumą. Charakterystyczne jest, że przy okazji międzynarodowego szczytu ekonomicznego w Warszawie w 2004 roku, prezydent Warszawy stwierdził, że takie wydarzenia umieszczają stolicę naszego kraju w centrum Europy i są odpowiedzią dla tych, co by ją jeszcze widzieli na tejże Europy peryferiach. Nikt też nie próbuje porównywać udziału

9. Por. Joseph Conrad, *The Nigger of the „Narcissus"*, Penguin Books, London 1988, s. 120–121.

polskich wojsk w operacji irackiej z wyprawą Jana III Sobieskiego pod Wiedeń w r. 1683, lub (nie daj Boże) z wyprawą Władysława III pod Warnę w r. 1444. Wszystko to wyraźnie pokazuje, że myślenie w kategoriach reduty, przedmurzy, i „kresowych stanic" nie działa na wyobraźnię współczesnych Polaków, choć modne jest kultywowanie nostalgii za utraconymi ziemiami wschodnimi i ich specyficzną wielokulturowością.

Dość często natomiast, i być może słusznie, porównuje się wstąpienie Polski do Unii Europejskiej w 2004 roku do tzw. Chrztu Polski w roku 966. W obydwu tych wypadkach wychodziliśmy z prowincjonalnego cienia i zbliżaliśmy się, przynajmniej zdaniem wielu, do centrum cywilizacji. Jest w tym jakiś paradoks, gdyż w dziesiątym wieku przyjęliśmy chrześcijaństwo w wersji łacińskiej, która okazała się niezdolna do objęcia również krajów leżących na wschód od Polski, tak jak zresztą i współczesna UE nie wydaje się zdolna do przekroczenia linii Bugu. Zarówno więc rok 966, jak i 2004 umieścił nas dość jednoznacznie na skraju, a nie w środku, i trzeba by się chyba z tym jakoś pogodzić.

W XVI i XVII wieku goście z europejskiego Zachodu byli w Polsce zaskoczeni dość powszechną znajomością łaciny i jej użyciem w wielu sferach życia, podczas gdy w krajach takich jak Francja, czy Anglia, łacina cofała się już wtedy bardzo wyraźnie pod wpływem ekspansji nowożytnych języków narodowych[10]. Język starożytnych Rzymian, będący w Średniowieczu symbolem przynależności do głównego nurtu cywilizacji Zachodu, zaczynał być powoli kojarzony z kulturą peryferii, nie tylko polskich zresztą. Na Węgrzech jeszcze w XIX wieku obrady parlamentu odbywały się po łacinie, a surowy reżim niemieckich gimnazjów klasycznych, kładących główny nacisk na łacinę i grekę, słusznie jest kojarzony przede wszystkim z Prusami, czyli ze wschodnią, mniej cywilizowaną, częścią Niemiec. Ten model edukacyjny naśladowany też był na ziemiach polskich, a nawet i w głębi imperium rosyjskiego. Wykłady na uniwersytetach rosyjskich w Moskwie i Petersburgu prowadzone były po łacinie w czasach, gdy zwyczaj ten niemal już zanikł na Zachodzie.

Oczywiście to zjawisko „prowincjonalizacji" łaciny, oswajając ją w oczach lokalnych społeczności, nie odbierało jej waloru języka neutralnego i łącznika między narodami. Jeżeli pojedziemy do uzdrowiska Duszniki Zdrój (dawniej Bad Reinerz) na Dolnym Śląsku to zobaczymy tam starą tablicę upamiętniającą pobyt w tej miejscowości Fryderyka Chopina w roku 1826, tablica ta ułożona jest po łacinie, która była jedynym językiem do zaakceptowania zarówno przez Polaków, którzy tę tablicę umieścili, jak i przez Niemców, na których terytorium została ona umieszczona. W Kaliszu najstarszym mostem w mieście,

10. Jest na ten temat wiele świadectw; jedno z nich można znaleźć w książce Henryka Zinsa, *Polska w oczach Anglików XIV–XVI w.*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974, s. 271.

spinającym brzegi rzeki Prosny, jest most zwany Kamiennym, lub Aleksandryjskim, ukończony w 1825 roku, a w jego środkowej części, po obydwu stronach biegnącej tam jezdni możemy odczytać długi napis po łacinie sławiący Aleksandra Pierwszego Pawłowicza jako króla Polski i Imperatora Wszechrosji. Prawdopodobnie i tu łacina odegrała rolę języka neutralnego, do zaakceptowania zarówno przez stronę polską, jak i rosyjską. Oczywiście w aktualnych przewodnikach nie znajdziemy żadnej wzmianki o tych napisach, zapewne zgodnie z nowoczesną zasadą, stanowiącą zaprzeczenie dawnej tradycji, że *Latinae non leguntur* (nie czyta się tego, co napisane po łacinie).

Gdyby ktoś jednak uważał, że łacina służyła głównie do układania uroczystych napisów, to można by mu polecić książkę Aleksandra Wojciecha Mikołajczyka *Łacina w kulturze polskiej*, która zaświadcza, że łacina bywała w Polsce używana, choć w znacznie wcześniejszych, bo późno-średniowiecznych, czasach i w środowisku krakowskich żaków, czyli studentów UJ, także do tworzenia tekstów bardzo użytkowych i ulotnych. W języku tym układano wiersze miłosne, ale także satyryczne i zawierające niezbyt wybredne, choć często wierszowane, wyzwiska i obraźliwe epitety pod adresem konkretnych osób, ale także całych narodów, o Niemcach, na przykład, mówiło się, że są zrodzeni *de culo Pilati*, co pokazuje, po pierwsze, że „dla krakowskich żaków łacina w żadnym razie nie była językiem obcym”[11], choć był to język daleki od cycerońskiej czystości, i nie wolny od lokalnych polskich i środkowoeuropejskich wpływów[12], a po drugie, że służyła nie tylko międzynarodowemu porozumieniu, ale i wyrażała brak takiego porozumienia. Również dekret Władysława Łokietka (z 1312?), nakazujący prowadzenie krakowskich aktów miejskich po łacinie[13], choć niezbyt konsekwentnie przestrzegany, miał ostrze jednoznacznie antyniemieckie. Takie samo ostrze miał czternastowieczny łaciński poemat o stłumieniu buntu Niemców krakowskich pod wodzą wójta Alberta *De quondam advocato Cracoviensi Alberto* (*O pewnym wójcie krakowskim Albercie*), a także nadzwyczaj patriotyczne, choć też łacińskie, *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae* (*Roczniki – czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego*) autorstwa Jana Długosza. Długosz pisał po łacinie w XV wieku, co może nam się wydawać naturalne, ale pamiętać należy, iż we Francji już w wieku XIII powstają ważne dzieła historyczne w języku narodowym.

Trzeba też jednak pamiętać i o tym, że w XV wieku król polski Kazimierz Jagiellończyk (uważany przez niektórych za największego króla polskiego) był przeciwnikiem czeskich husytów, którzy propagowali używanie języka

11. Aleksander Wojciech Mikołajczyk, *Łacina w kulturze polskiej*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1998, s. 126.

12. Por. Aleksander Wojciech Mikołajczyk, *Łacina w kulturze polskiej*, s. 126.

13. Aleksander Wojciech Mikołajczyk, *Łacina w kulturze polskiej*, s. 110.

narodowego. W takiej sytuacji, paradoksalnie, za większego polskiego patriotę mógł być uważany ten, kto nie pisał po polsku, niż ten, kto pisał, pod warunkiem, oczywiście, że ten pierwszy pisał po łacinie, spełniającej rolę głównego języka urzędowego królestwa. Tak więc łacina w kulturze polskiej pełniła, przynajmniej w niektórych okresach i niektórych kręgach społecznych, dość nieoczekiwaną funkcję języka obcego i rodzimego jednocześnie. Ten paradoks został później niejako odzwierciedlony w specyficznym stosunku do kościoła rzymsko-katolickiego traktowanego jednocześnie jako kościół powszechny i narodowy, choć oczywiście pogodzenie tych wymiarów nigdy łatwe nie było i nadal wynikają z tego konflikty, także wewnątrz samego Kościoła.

Czy dzisiaj obserwujemy podobne zjawiska? Kiedy wchodzę do księgarni katolickich w Polsce i pytam się o teksty religijne po łacinie, to słyszę odpowiedź, że się ich już nie wydaje, bo rolę łaciny przejął (rzekomo) angielski. Ale angielskich książek czy tekstów w tego typu księgarniach również nie mają – i zresztą nie twierdzę bynajmniej, że powinni mieć. W końcu, jak już powiedzieliśmy, angielski nie jest, i raczej już nie będzie, w przeciwieństwie do łaciny, językiem świętym, mimo że „świętość" łaciny też jest (czy była) nieco paradoksalna, gdyż – w przeciwieństwie do greki czy hebrajskiego – nie jest ona oryginalnym językiem żadnej z biblijnych ksiąg. „Nieświętość" angielskiego wynika oczywiście przede wszystkim z faktu, że jest on, jak się zwykło mówić, językiem żywym. Będąc zaś językiem żywym wytwarza on rzecz jasna szacowne formy archaiczne, jak na przykład język angielskiej *Biblii Króla Jakuba* z 1611 roku, ale w swej istocie nie może się pochwalić hieratyczną statycznością i niezmiennością (czy raczej bardzo powolną zmiennością) charakterystyczną dla łaciny w jej późnej fazie rozwoju, gdy została na dobre przywiązana do wzorców i reguł wyjętych z dzieł pisarzy żyjących w czasach Cezara i Augusta. Wręcz przeciwnie, angielski tym różni się między innymi od francuskiego czy niemieckiego, że nie istnieją instytucje, które mogłyby go w sposób jednoznaczny kodyfikować, czy reformować, więc rozwija się w sposób dość spontaniczny i chaotyczny, choć, rzecz jasna, nie tak spontaniczny, jak w czasach Szekspira, gdy nie było jeszcze żadnych autorytatywnych angielskich słowników, czy podręczników gramatyki.

Nie będąc martwą, angielszczyzna również nie posiada niezwykle ważnego atutu kulturowej neutralności, nigdy nie będzie więc w pełnym tego słowa znaczeniu językiem międzynarodowym, gdyż dzieli ludzkość na dwie rażąco nierówne klasy: tych (uprzywilejowanych), dla których jest to język ojczysty, i tych, dla których jest język wyuczony. Oczywiście i łacina (podobnie zresztą jak i esperanto) nie jest pod tym względem całkiem neutralna, na pewno, przynajmniej potencjalnie, łatwiej ją opanowywali przedstawiciele narodów romańskich, niż innych. Ale też dlatego to właśnie ludzie wywodzący się z narodów nieromańskich, przeważnie Niemcy i inni Germanie – tacy jak Erazm

z Rotterdamu – choć nie tylko, zrobili wiele (nie do końca zdajemy sobie sprawę, jak wiele), by utrzymać archaiczny charakter łaciny, starając się w ten sposób zapobiec, świadomie lub nieświadomie, swoistemu zawłaszczeniu jej przez Włochów, czy Francuzów.

Dzisiaj widzimy w świecie anglojęzycznym dążenie do zdobycia dla angielskiego tego waloru kulturowej neutralności. Próbuje się to osiągnąć lansując tezę, że nie istnieje jeden język angielski, ale wiele regionalnych języków angielskich (*the World Englishes*). Ta swego rodzaju pluralizacja angielskiego ma doprowadzić zapewne do powstania wrażenia, że język ten oderwał się już od swej tradycyjnej geograficznej bazy i teraz unosi się nad światem niczym wielokolorowy balon. Jest to oczywiście postępowanie ryzykowne, gdyż może oznaczać rozmienienie na drobne ogromnej materialnej i kulturowej potęgi, która z reguły imponowała tym, którzy decydowali się na próbę opanowania tego języka. Oczywiście ryzyko dotyczy tylko tych, którzy to wielokulturowe przebranie angielskiego wezmą za dobrą monetę, a co lepiej zorientowani wiedzą przecież, że istnieją tylko dwie prestiżowe odmiany języka angielskiego: brytyjska i amerykańska. *Tylko* dwie i *aż* dwie, z czego wynika szereg problemów, które jednak wykraczają poza zakres niniejszej pracy.

IV

Sienkiewiczowskie nowele i opowiadania z wczesnego okresu jego twórczości, od których zaczęliśmy niniejsze opracowanie, dostarczają nam sporo materiału ukazującego – w sposób być może niezbyt obiektywny – relacje międzynarodowe i „międzyjęzykowe" na ziemiach polskich w epoce pozwalającą się z grubsza określić jako lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte XIX wieku, choć autor rzadko ułatwia dokładne, czy nawet przybliżone, określenie czasu akcji. XIX wiek był niewątpliwie okresem niesłychanie ważnym dla kształtowania się językowego, a co za tym idzie także kulturowego, oblicza ziem polskich. Państwo polskie nie istniało, lub istniały tylko jego dość karykaturalne namiastki w rodzaju Księstwa Warszawskiego, Królestwa Kongresowego, czy autonomicznej Galicji. Możliwości penetracji środowisk polskich przez języki i kultury obce, nie koniecznie tylko kojarzone z państwami zaborczymi, były ogromne, a perspektywa zupełnego wynarodowienia, czyli zatopienia narodowego okrętu, całkiem realna. Cały więc ten okres, z polskiego punktu widzenia, i nie tylko w zaborze pruskim, był jednym wielkim „kulturkampfem".

Nie należy, co prawda, przeceniać znaczenia braku niepodległości w tym kontekście. W Rosji, na przykład, nie tylko niepodległej, ale i mocarstwowej, rządząca elita w XIX wieku (zwłaszcza w pierwszej jego połowie) była mocno sfrancuziała,

czego pośredni dowód daje Aleksander Puszkin w swoim eposie pt. *Eugeniusz Oniegin*. Główna bohaterka tego poematu, Tatiana, jest osobą, która pomimo czysto rosyjskiego pochodzenia i zamieszkania w Rosji niepewnie się czuje na gruncie języka rosyjskiego, pisze listy do swego ukochanego po francusku, a, co gorsza, ma problemy z wysłowieniem się po rosyjsku nawet w rozmowie[14].

Nowela Sienkiewicza *Nikt nie jest prorokiem między swymi* (z roku 1872) poświęcona jest w dużej mierze problemowi snobizmu językowego, który w tamtych czasach przybierał formy o wiele bardziej ekstremalne, niż dzisiaj. Już sam początek nadaje ton całości – autor, czy też raczej „podmiot czynności twórczych", kierując się zasadami dość nowoczesnego autotematyzmu, mówi nam, że o mały włos nie posłuchał rady swego przyjaciela, który uważał, iż francuska wersja tytułu *Nul n'est prophète en son pays* byłaby lepsza niż tytuł polski, gdyż wielu czytelników może przychylnie potraktować dzieło mało znanego (podówczas) pisarza, jeśli tytuł będzie francuski. Ostatecznie autor decyduje się pozostać przy polskim tytule, gdyż, jak mówi, „nie ma zasad" ani „punktu wyjścia" – i nie potrafi naginać się do „dobrego tonu", który pozwala na wejście do „najlepszego towarzystwa"[15].

W innej noweli tegoż autora pt. *Hania*, guwernantka, która, jak zwykle bywało, jest rodowitą Francuzką i nazywa się Mademoiselle d'Yves, odmawia uczenia tytułowej bohaterki języka francuskiego, gdyż jest ona zaledwie wnuczką starego sługi. Sługa ten był szlachcicem, ale nie dość wysokiego rodu i dlatego pełnił funkcję służebną, z czym zresztą, jako człowiek starej daty i „znający swoje miejsce", był doskonale pogodzony. Sama idea uczenia Hani francuskiego mogła powstać zresztą dopiero po śmierci owego starego sługi, który – prawdopodobnie – jako opiekun Hani, nigdy by na takie fanaberie nie pozwolił.

Jak widać z powyższego, i jak wiadomo z innych źródeł, w XIX wieku (a gdzieniegdzie już wcześniej) język francuski w pewnym sensie zastąpił łacinę – i widać też, że nie odbywało się to bez poważnych oporów. Jeszcze w 1767 r. warszawskie pismo „Monitor" ostrzegało przed porzuceniem łacińskich klasyków:

> [Ź]le czynią ci, którzy zaniechawszy tych mistrzów, do samych francuskich czy innego narodu autorów czytania młódź naszą zachęcają. Czystsza jest i zdrowsza woda w samym źródle, niż w strumykach z niego wypływających[16].

Oczywiście, o ile francuski może być, w pewnym sensie, opisany metaforą „strumyka wpływającego z łacińskiego źródła", o tyle metafora ta słabo nadaje

14. Por. А. С. Пушкин, *Евгений Онегин. Роман в стихах*, Booking International, Paris 1994, s. 62–63.

15. Henryk Sienkiewicz, *Wybór nowel...*, s. 3–4.

16. Aleksander Wojciech Mikołajczyk, *Łacina w kulturze polskiej*, s. 237.

się do określenia relacji między łaciną, a angielskim, niemieckim, czy polskim. Co prawda, to „źródlane" myślenie nie oznaczało, wbrew pozorom, jakoby najstarsze formy uważane były za najlepsze, tzw. „łacina archaiczna" ceniona była o wiele niżej, niż tzw. „łacina złota" z czasów późnej Republiki i wczesnego Cesarstwa.

Francuskiemu brakowało neutralności i „dostojeństwa" łaciny, które to cechy wynikały w dużej mierze z jej „martwoty". Trzeba w tym miejscu zauważyć, że względna neutralność łaciny była nie tylko neutralnością w relacjach międzynarodowych, ale, w dużej mierze, także w relacjach „międzyklasowych". Wynikało to oczywiście z faktu, że była ona językiem Kościoła, który, poczynając od średniowiecza, dostarczał możliwości kariery ludziom z niższych stanów. W epoce po-średniowiecznej (czy postmediewalnej) rolę tę spełniały w pewnej mierze tzw. „wolne zawody", takie jak prawo, czy medycyna, a także, rzecz jasna, kariera uniwersytecka, gdzie również, mniej więcej do XIX wieku, panowała stara łacina, nie tylko jako źródło fachowej terminologii (w tym sensie ważniejsza od łaciny była, i nadal jest, greka), ale przede wszystkim jako środek ekspresji, czyli język wykładowy i język prac naukowych.

Tymczasem francuski kojarzony był dość jednoznacznie z „najlepszym", czyli arystokratycznym, towarzystwem – i skojarzenie to nie jest wytworem ani dziewiętnastego, ani nawet osiemnastego wieku: było ono już dość dobrze utrwalone w wieku dwunastym. Jego międzynarodowy, czyli kosmopolityczny, charakter, (przejawiający się w powszechnym, od XVII wieku, użyciu francuskiego w dyplomacji), czynił z niego naturalnego sukcesora łaciny, ale jego związki z konkretnym i bardzo ambitnym państwem i narodem sprawiały, że ów kosmopolityzm (w przeciwieństwie do kosmopolityzmu, czy raczej uniwersalizmu, łacińskiego) miał mocno agenturalne i koniunkturalne zabarwienie. Oczywiście i łacina niosła z sobą, na przykład w okresie panowania polskiego sarmatyzmu, pewne skojarzenia klasowe (według Dantego tylko najlepsze rody florenckie wywodziły się od Rzymian) a w krajach protestanckich mogła także kojarzyć się z wrogim światem rzymskiego katolicyzmu. Jest jednak dość oczywiste, że klasowy, czy kulturowy ekskluzywizm łaciny nigdy nie był tak silny jak w przypadku francuskiego, tak samo jak Kościół i uniwersytet, czyli tradycyjne twierdze łaciny, nigdy nie były w tym samym stopniu zamknięte dla ludzi z nizin, co kręgi wyższej arystokracji kojarzone z francuszczyzną. Z drugiej strony, francuski, przynajmniej pod jednym względem, był mniej ekskluzywny od łaciny, mianowicie, w przeciwieństwie do łaciny, był to język dość szeroko znany wśród kobiet, a w pewnym sensie był nawet bardziej „własnością" kobiet, niż mężczyzn. Wiązało się to z powszechnie znanym faktem, że arystokratyczne i literackie salony, poczynając od XVII wieku, zdominowane był przez mające intelektualne ambicje niewiasty w rodzaju markizy de Rambouillet, czy pani de Scudery we Francji, lub Elizabeth Montagu w Anglii. Ponadto model wy-

chowania oparty na tzw. „paplaniu po francusku", tańczeniu, i grze na pianinie stał się, zwłaszcza w XIX wieku, dość powszechny w Europie zwłaszcza wśród tzw. „panien z dobrych domów", choć i „panicze", w mniejszym stopniu, bywali w tym modelu wychowywani.

Pozytywistyczny pisarz polski Ludwik Powidaj w swoim artykule 1864 r. pt. *Polacy i Indianie* mówi, że przewaga obcych kultur nad kulturą polską nie była groźna, dopóki te obce kultury wypowiadały się w „martwej łacinie"[17]. Z drugiej strony narzeka on na obowiązujący w sferach szlacheckich model wychowania, który wykształca w młodych ludziach „lenistwo i pychę": „Młodzi panicze starają się tylko o pozyskanie jakiej takiej ogłady towarzyskiej, której alfą i omegą jest mniejsza lub większa biegłość mówienia po francusku, taniec i muzyka, o zamiłowaniu [do] oszczędności i pracy mowy nawet nie ma"[18]. Ekskluzywność francuskiego, któremu jakoś ani Rewolucja Francuska, ani francuski republikanizm nie potrafiły zaradzić, budziła więc krytykę pisarzy nastawionych zarówno pragmatycznie (czyli pozytywistycznie), jak i patriotycznie. Francuski w ich umyśle najwidoczniej ciągle się łączył z pasożytniczym *ancien regime*, mimo że sama ideologia pozytywizmu miała jak najbardziej francuskie korzenie.

Oczywiście bywały, zwłaszcza w Polsce, sytuacje, w których „agenturalność" związków z Francją nie przeszkadzała. Ksiądz Robak w Mickiewiczowskim *Panu Tadeuszu* jest agentem francuskim, ale nie rzuca to cienia na jego patriotyzm. Jego działalność budzi w pewnym sensie podziw nawet hurra-patriotycznego Maćka Kropiciela, który wypowiada słynne słowa: „Co mi tam Robak! otóż my będziem robaki, / I dalej Moskwę toczyć"[19]. Ideologia napoleońska widząca Polskę zaprzężoną do wojskowego i politycznego rydwanu Francji miała swoich zwolenników w czasach pozytywizmu, jak zaświadcza o tym postać subiekta Rzeckiego z powieści Bolesława Prusa *Lalka*. Sam Mickiewicz również, jak wiadomo, był tej ideologii wyznawcą: za otwarcie głoszony kult Napoleona stracił stanowisko wykładowcy w *Collège de France*[20], Francję widział jako starszą siostrę Polski[21], a w rozmowie z papieżem domagał się, by Ojciec Święty dostrzegł „ducha bożego" w bluzach ludu paryskiego[22].

---

17. Ludwik Powidaj, *Polacy i Indianie*, w: *Publicystyka okresu pozytywizmu 1860–1900 – antologia*, red. Stanisław Fita, Instytut Badań Literackich PAN – Wydawnictwo, Warszawa 2002, s. 34.

18. Ludwik Powidaj, *Polacy i Indianie*, s. 33.

19. Adam Mickiewicz, *Pan Tadeusz*, red. Stanisław Pigoń, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków 1996, s. 328–329. (Księga VII, 96–97).

20. Por. Jacek Łukasiewicz, *Mickiewicz*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1996, s. 158–159.

21. Jacek Łukasiewicz, *Mickiewicz*, s. 155.

22. Jacek Łukasiewicz, *Mickiewicz*, s. 168.

Wracając do noweli *Nikt nie jest prorokiem między swymi*, trzeba powiedzieć, że ma ona zasadniczo charakter „prometejski", tj. przedstawia, podobnie jak wiele innych nowel i powieści tamtego okresu, samotną i skazaną na niepowodzenie walkę szlachetnej jednostki z obskurantyzmem oraz inercją prowincjonalnego społeczeństwa. Bohater, Wilk Garbowiecki, przedstawiciel średnio zamożnej szlachty, nie porywa się pozornie na walkę z wiatrakami, chce zorganizować powszechnie dostępną czytelnię w celu tzw. krzewienia oświaty między ludem, ale i to okazuje się posunięciem wręcz rewolucyjnym, które wywołuje wrogość miejscowych elit. Elity te reprezentują poziom dość niski, ale są bardzo snobistyczne, czego przykładem niech będzie poniższy fragment rozmowy między Wilkiem a lokalnym arystokratą panem Chłodno i jego rodziną:

W tej chwili wszedł pan Chłodno.

– *Imaginez!* – zawołała pani. – *M. Wilk Grabowiecki connaît notre cousin, le comte W...*, a co więcej, bywał u niego na wtorkach.

Pan Chłodno uśmiechnął się pobłażliwie.

– Poczciwy, poczciwy ten nasz kuzyn hr. W.! Czyś pan nie uważał, jaki on podobny do lorda...

Nie uważałem.

– Doskonały, doskonały! Powiadam mu kiedyś w resursie. Hrabio! Wyglądasz jak Palmerston! „You are block-head, mój drogi. Ty jesteś kiep", powiada mi. Jak on to przednio wymawia: You are block-head!

Wilk uśmiechnął się.

– Pan rozumiesz po angielsku? – spytała skwapliwie pani Chłodno.

– Znam ten język.

– I mówisz pan nim?

– Tak.

– Ah! to taki niezbędny język teraz – wtrąciła panna Lucy.

– Dlaczego teraz? – spytał Wilk.

– Niezmiernie, niezmiernie modny. We wszystkich wyższych domach panienki uczą się po angielsku.

– Na jaki cel?

– Taka moda.

– Czyżby nie lepiej poznać niemiecki?

– Gdyby była moda...

– *Fi donc!* panie Wilk. Kto dobrze wychowany mówi po niemiecku? Sami Niemcy lepiej wychowani nie używają tego języka.

– A literatura niemiecka?

– *Les romans allemands sont insupportables!* (powieści niemieckie są nie do wytrzymania)

– Może. Ale nauka, ale poezja?

– Rzeczy poważne to nie dla nas kobiet, a poezja...

– Tyko w głowach przewraca – przerwał pan Chłodno. – [...]

W tej chwili weszła mamsel Gilbert. Była to młoda panna z twarzą poważną i sympatyczną. Wejście jej byłoby bez znaczenia, gdyby nie to, że od tej chwili rozmowa zawrzała po francusku, przy czym Wilk zyskał w oczach pań niezmiernie wiele.

– To zdumiewające! – mówiła po jego odejściu pani Chłodno. – Ten człowiek mówi wybornym akcentem!
– Ja mamie powiem, że nawet g r a s e j u j e. Jak mamę kocham g r a s e j u j e grasejuje! Lucy ma rację. *Parole d'honneur* g r a s e j u j e *...ehr ...ehr* ...Tak, tak![23]

Widać, że państwo Chłodno nie są tak bogaci, lub tak otwarci na świat, jak państwo Unietyccy z noweli *Hania*, którzy utrzymywali równocześnie guwernantkę francuską i niemiecką. Uderzające tu jest oczywiście, że o ile francuski funkcjonuje nie tylko jako podstawa wykształcenia, ale również służy, tak jak dawniej łacina, do wypowiedzi makaronicznych, polegających na stałym mieszaniu dwóch języków, o tyle angielski jest wyraźnie traktowany jako wyższy stopień językowego wtajemniczenia mający walor czystego atrybutu wyższego statusu społecznego (*status symbol*). Stąd też nie ma mowy o rzeczywistej i czynnej znajomości angielskiego.

Wspomniane „grasejowanie" to spolszczona forma francuskiego *grasseyer*, co oznacza wymowę zgłoski „r" zgodnie z tzw. wymową paryską, czyli jako „r" języczkowe (*uvulaire*), lub tylnojęzykowe (*dorsal*). W zasadzie można zamiast tego francuskiego „r" stosować polskie „r" przedniojęzykowe, ale, jak podkreślają niektóre podręczniki, nie da się wówczas osiągnąć nienagannej wymowy szeregu wyrazów[24]. Wymowa taka u nie-Francuza może wynikać z wady wymowy, i zwykłej niemożności wymówienia „r" przedniojęzykowego, ale i tak kojarzy się ona z pewnym arystokratycznym stylem bycia.

Częsty u Sienkiewicza konflikt między średnią a bogatą szlachtą, czy magnaterią, wyrażałby się więc i w tym, że ta pierwsza znała, oprócz polskiego, francuski, a ta druga, oprócz polskiego i francuskiego, jeszcze i angielski. Jest to, co prawda, w przypadku angielskiego, znajomość raczej teoretyczna. Sienkiewiczowska panna Lucy, mimo angielskiego imienia, i pobierania lekcji u pana Wilka Grabowieckiego, nie wychodzi poza mechanicznie wkuwane i mało pragmatyczne koniugacyjne paradygmaty typu *I love, thou lovest, he loves*[25]. Podobnie funkcjonuje angielszczyzna w *Lalce* Prusa[26], gdzie panna z wysokie-

23. Henryk Sienkiewicz, *Wybór nowel....* s. 17–19.

24. Por. Zdzisław Jankowski, *Francuska wymowa potoczna*, Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, Warszawa 1966, s. 16–18.

25. Sienkiewicz, Wybór nowel.... s. 30. Oczywiście forma drugiej osoby liczby pojedynczej *thou lovest* jest, i była już w czasach Sienkiewicza, archaiczna, i, poza dialektami, nie używano jej w języku mówionym, a i w pisanym używano jej bardzo rzadko poza poezją i językiem kultu religijnego. Zapewne jednak odziedziczony po łacinie paradygmat koniugacyjny nie pozwalał na zastąpienie jej w ówczesnych podręcznikach realnie występującą formą drugiej osoby liczby zarówno pojedynczej jak i mnogiej, czyli *you are*.

26. Ciekawe, że w książce *Parafiańszczyzna* Aleksandra Dunina Borkowskiego występuje dość podobna scena. Jedna z odmalowanych tam satyrycznie eleganckich kobiet jest zrozpaczona,

go rodu zakłada wręcz, że zwykły szlachcic, czy mieszczanin, nie może znać angielskiego – i stąd używa tego języka do konspiracyjnych i kompromitujących dla niej pogaduszek z panem Starskim, tak jakby francuski był symbolem ekskluzywizmu społecznego, a angielski oznaczał ekskluzywizm do kwadratu[27], bezpośrednio związany z ciemnymi sprawkami, bez których snobizm społeczny istnieć nie może[28]. Mówiąc o anglofilskim snobizmie w twórczości Prusa, nie sposób nie wspomnieć o jego powieści *Emancypantki*, w której spotykamy dość nieprzyjemną postać panny Howard. Panna Howard, będąc nauczycielką na pensji żeńskiej, ustawicznie stawia za przykład postępowego wychowania „młode Angielki", a jej nazwisko mogłoby świadczyć, że sama jest Angielką, co nie jest do końca jasne[29]. W każdym razie – panna Howard jest klasycznym przykładem fanatycznej, nienawidzącej mężczyzn i „politycznie poprawnej" feministki, przedstawionej przez Prusa w jak najgorszym świetle, co niewątpliwie stanowi jeden z głównych elementów generalnie konserwatywnego przesłania tej powieści. Jest też ta powieść przykładem na to, że już w XIX wieku kojarzona ze światem anglosaskim dynamika przemian kulturowych wywoływała bardzo mieszane odczucia. Nie posuwałbym się jednak do tezy, że negatywne skojarzenia, jakie język i kultura angielska budzą w *Lalce* czy w *Emancypantkach* stanowią dowód na to, że Prus był anglofobem – tak samo jak, delikatnie zresztą

---

gdy okazuje się, że jej rywalka, kobieta nieco niższego stanu, również zna francuski i zrozumiała wypowiedzi, których rozumieć nie miała. Widząc słabą ekskluzywność francuskiego, pani ta zabiera się ostro za angielski, choć nie wiadomo, czy osiąga w tej dziedzinie jakieś sukcesy. Por. Aleksander (Leszek) Dunin Borkowski, *Parafiańszczyzna*, opr. Kazimierz Pecold, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1972, s. 114–115.

27. Dzisiaj sytuacja uległa, w dużej mierze, odwróceniu, to znajomość angielskiego stała się czymś normalnym wśród wykształconej elity, a francuski stał się symbolem kulturowego snobizmu wyższego stopnia, choć w przyszłości w tej roli, zamiast francuskiego, może wystąpić hiszpański.

28. *Nota bene*, nie wiadomo, czy przypadkiem pan Wokulski nie zerwał z Izabelą Łęcką przedwcześnie. Jedyne angielskie zdanie, jakie wypowiada: *Farewell, miss Iza, farewell* zawiera w sobie błąd, imię Isabel, czyli Izabela, po angielsku nie tworzy zdrobnienia „Iza", możliwe formy to: Isla, Bel, Bell, Bella, Belle, Ib, Ibbot, Ibby, Nib, Tib, Tibby. Świadczyłoby to o jego niedoskonałej znajomości angielskiego, co być może dotyczy także tak zwanego rozumienia ze słuchu, a trzeba pamiętać, że Wokulski podsłuchuje rozmowy Izabeli ze Starskim w bardzo niedoskonałych warunkach – pociąg, którym wszyscy podróżują z Warszawy do Krakowa kołysze i podskakuje na nierównościach. Poza tym uderzać musi w tej scenie dość mało prawdopodobna sprawność językowa panny Izabeli i Starskiego, którzy zdają się czuć w angielskim prawie tak swobodnie, jak w polskim. Por. Bolesław Prus, *Wybór pism* (wydanie w dziesięciu tomach ze wstępem Marii Dąbrowskiej), tom 6 (*Lalka*), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974, s. 339–346.

29. W pierwszym rozdziale tej powieści, podczas konwersacji między panią Latter a panną Howard okazuje się, że panna Howard nie tyle zna Anglię, ile „wiele o niej czytała". Por. Bolesław Prus, *Wybór pism*, tom 7 (*Emancypantki*), s. 19.

zarysowany[30] i dość komiczny anglofilski snobizm, przejawiający się w postaci Hrabiego z mickiewiczowskiego *Pana Tadeusza* nie świadczy z pewnością o antyangielskiej postawie autora.

Wracając do Sienkiewicza, trzeba podkreślić, że u niego francuska makaroniczność, tj. mieszanie języka polskiego z francuskim, symbolizuje powierzchowność, próżność, a także skłonność do tłamszenia jednostek wybitnych a nieuprzywilejowanych, co też zresztą nie koniecznie świadczy o jego frankofobii. Inaczej trochę funkcjonuje angielski, trzeba pamiętać, że jego jedynym w tej noweli prawdziwym znawcą i propagatorem jest właśnie ów stłamszony przez arystokrację bohater, podejmujący się roli nauczyciela angielskiego w domu państwa Chłodno. Zżyma się on na nadużywanie francuszczyzny przez Lucy, w której się zakochuje, jednak Lucy odrzuca go w sposób wysoce lekceważący i pogardliwy wobec jego niższego stanu, mimo że wcześniej zdawała się go rozumieć i popierać jego działalność społeczną.

Złowróżbnie brzmi też język francuski w ostatnich słowach zamykających nowelę *Janko Muzykant*, gdzie podkreśla kompletne oderwanie polskich elit od krajowej rzeczywistości:

> Nazajutrz powrócili państwo do dworu z Włoch, wraz z panną i kawalerem, co się o nią starał. Kawaler mówił:
> – *Quel beau pays que l'Italie*. (Jakim pięknym krajem są Włochy)
> – I co to za lud artystów. *On est heureux de chercher là-bas des talents et de les protéger*... (Szczęściem jest wyszukiwać tam talenty i je popierać) – dodała panna.
> Nad Jankiem szumiały brzozy[31].

Francuszczyzna byłaby tu więc swoistym „znakiem bestii", znakiem nieprzekraczalnych barier klasowych i kastowych, podczas gdy angielszczyzna, której panna Lucy nijak nie potrafi sobie przyswoić, miałaby, przynajmniej u Sienkiewicza, walor swoistej odtrutki na miałkość, głupotę i nieuzasadnioną wyniosłość polskiej klasy uprzywilejowanej, i wiązałaby się ze wspomnianą przez Ludwika Powidaja tak „mało-polską" wartością jak „zamiłowanie [do] oszczędności i pracy".

---

30. Właściwie Hrabia jest nie tyle anglofilem ile dość fanatycznym miłośnikiem tzw. literatury gotyckiej, która narodziła się w Anglii i stamtąd też była przeważnie importowana do innych krajów europejskich. Z drugiej strony, nie wiadomo co Hrabia z tej literatury gotyckiej rzeczywiście czytał; wiadomo tylko, że kocha specyficzną atmosferę z nią związaną. Por. Adam Mickiewicz, *Pan Tadeusz*, s. 104–106 (Księga II, *Zamek*, wersy 365–396).

31. Henryk Sienkiewicz, *Wybór nowel*..., s. 174. Charakterystyczne jest, że ci młodzi arystokraci swoje italofilstwo wyrażają po francusku; zapewne nie przyszłoby im nawet do głowy nauczyć się języka włoskiego, mimo że jeszcze w wieku XVII był on w Polsce na ogół lepiej znany, niż francuski.

V

Te pragmatyczne i demokratyczne skojarzenia, jakie niósł ze sobą język angielski, zauważalne są w postawie życiowej Josepha Conrada, czyli Józefa Konrada Korzeniowskiego, u którego daje się dostrzec zasadę, że bohaterowie zdradzający skłonności demoniczne, tacy jak Kurtz z *Jądra ciemności*, Verloc z *Tajnego agenta*, Razumov z *W oczach zachodu*, czy Schomberg ze *Zwycięstwa*, mają przeważnie nie angielskie nazwiska. Mówimy jednak o pisarzach takich jak Conrad i Sienkiewicz, którzy byli zdecydowanymi anglofilami, choć w mniejszym stopniu także i frankofilami.

W jednej z późnych powieści tego ostatniego, czyli w *Pustyni i w puszczy*, znajdujemy następujący dialog między Stasiem Tarkowskim a panem Rawlisonem, ojcem małej Nel:

– Jeśli jednak wojska egipskie zostaną zupełnie zniesione?
– Wówczas wystąpią wojska angielskie, których nie zwyciężył nigdy nikt.
– A dlaczego Anglia pozwoliła Mahdiemu zająć tyle krajów?
– Skąd wiesz, że pozwoliła – odpowiedział pan Rawlinson. – Anglia nie śpieszy się nigdy, albowiem… jest wieczna[32].

W innej rozmowie, między Stasiem a kapitanem Glenem, już w ostatnim rozdziale książki, sprawa postawiona jest jeszcze jaśniej:

– Ale Abdullah jeszcze od Mahdiego okrutniejszy.
– Toteż zaczęły się już bunty i rzezie – odpowiedział kapitan – i cała ta budowa, którą wzniósł Mahdi, musi prędzej lub później runąć.
– A co potem nastąpi?
– Anglia – rzekł kapitan[33].

Słychać w tych typowo imperialistycznych – i niewiele mających wspólnego z historyczną rzeczywistością – deklaracjach wyraźne echa „wzorcowego" imperializmu starorzymskiego, przejawiającego się w takich formułach jak *Roma urbs aeterna* (Rzym wieczne miasto), czy *Imperium sine fine dedi* (Dałem [im] władzę, która nie będzie miała końca), jak w *Eneidzie* Wergiliusza mówi bóg Jowisz czyniąc aluzję do panowania Rzymian nad światem śródziemnomorskim[34].

---

32. Henryk Sienkiewicz, *W pustyni i w puszczy*, Res Polona, Łódź 1990, s. 16.
33. Sienkiewicz, *W pustyni i w puszczy*, s. 345.
34. Por. Wergiliusz, *Eneida*, przeł. Zygmunt Kubiak, Oficyna Literacka, Kraków 1994, s. 41:
Władzę nad narodem przejmie
Romulus [...] Marsowe
Wydźwignie mury, a od swego miana

Tutaj wyraźnie można zaobserwować proces, że tak powiem, wchodzenia Anglików w buty starożytnych Rzymian, a w konsekwencji pasowania angielskiego na prawowitego dziedzica starej łaciny.

Oczywiście mamy tu do czynienia ze starym pomysłem tzw. *translatio imperii*, czyli „przeniesienia imperium", przy pomocy którego jeszcze w średniowieczu tłumaczono, że nowymi Rzymianami stał się naród Franków w czasach cesarstwa Karolingów, a później Niemcy – jako dominująca narodowość tak zwanego Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego[35]. Tak samo po upadku Konstantynopola w 1453 r. tłumaczono na Rusi Moskiewskiej, że Konstantynopol był drugim Rzymem, trzecim jest Moskwa, „a czwartego już nie będzie"[36]. W podobny sposób we Francji, już w wieku XII, twierdzono, że centrum cywilizacji powstało najpierw w Atenach, potem przeniosło się do Rzymu, by wreszcie znaleźć się, już na stałe, w Paryżu.

Imperialistyczne wypowiedzi w powieści Sienkiewicza stanowią rzecz jasna odbicie tego typu nastrojów w samej Anglii. Angielską pychę imperialną z czasów wiktoriańskich bezlitośnie wykpił Jules Verne, w swej powieści *Dzieci kapitana Granta*[37], choć oczywiście nie możemy wykluczyć, że i w powieści Sienkiewicza w wyżej cytowanych fragmentach przejawia się pewna łagodna ironia względem angielskich światowładczych pretensji i ksenofobicznych postaw, które, warto zauważyć, były wykpiwane i w samej Anglii – na przykład przez Dickensa[38]. Verne, jako Francuz, był przedstawicielem konkurencyjnego imperium, które wówczas pozostawało daleko w tyle za brytyjskim pod względem siły materialnej, ale miało o wiele rozleglejsze wpływy kulturalne. Niemniej jednak nawet Verne, jako człowiek głęboko zafascynowany nowoczesnością, czyni bohaterów swoich powieści przeważnie Anglosasami, choć ze zrozumiałych względów raczej będą to Szkoci i Amerykanie, niż Anglicy. Widoczne jest i u niego przekonanie, dość rozpowszechnione w drugiej połowie XIX wieku, że przyszłość należy do narodów mówiących po angielsku.

Lud Rzymianami nazwie. Im w przestrzeni
I w czasie żadnej granicy nie kładę:
Bezkresne dałem panowanie (I, 375–381)

35. Koncepcję tę, wraz z koncepcją *translatio studii* (przenesienia ośrodka nauk) omawia E. R. Curtius w swojej słynnej książce *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, *European Literature and the Latin Middle Ages*, przeł. W. R. Trask, Princeton University Press, Princeton 1990, s. 28–29.

36. Por. Paweł Jasienica, *Polska Jagiellonów*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983, s. 152–153.

37. Por. Juliusz Verne, *Dzieci kapitana Granta*, przeł. Izabela Rogozińska, Nasza Księgarnia, Warszawa 1989, s. 294–297.

38. Klasycznym przykładem takiej satyry jest postać pana Podsnapa z powieści Dickensa *Our Mutual Friend* (*Nasz wspólny przyjaciel*) wydawanej w odcinkach od 1864 do 1865.

VI

Wiele uwag na temat problemu języka zawiera inna nowela Sienkiewicza – *Z pamiętnika poznańskiego nauczyciela*. W zasadzie przedmiotem noweli jest proces germanizacji w okupowanej przez Prusy części Wielkopolski. Istnieje jednak przypuszczenie, że Sienkiewicz umieścił akcję tej noweli w rejonie Poznania, aby uniknąć interwencji cenzury w zaborze rosyjskim, gdyż jego pierwotnym zamiarem było odmalowanie procesu rusyfikacji w jego rodzinnym Królestwie Kongresowym. Tak czy owak, nowela ta rzuca pewne światło na znaczenie i funkcjonowanie języka niemieckiego, ale też i łaciny, na ziemiach polskich pod koniec XIX wieku.

Oczywiście niemiecki jako język mniej lub bardziej brutalnie narzucany ludności polskiej przez zaborców, podobnie jak rosyjski, miał nieco inny „sposób istnienia" w tej części Europy, niż francuski, czy angielski. W przeciwieństwie jednak do rosyjskiego, mógł on liczyć na spontaniczną, a nie tylko wymuszoną, popularność wśród dość licznej grupy germanofilsko (czy austrofilsko, w przypadku Galicji) nastawionych Polaków, przeważnie żyjących pod panowaniem pruskim lub austriackim. Na pewno nie należał do nich Sienkiewicz, którego powieść *Krzyżacy* znacznie przyczyniła się do rozbudzenia nastrojów antyniemieckich, zwłaszcza wśród ludności polskiej zamieszkałej w Prusach, czyli w tak zwanej Rzeszy wilhelmińskiej. Jak widać już w przytoczonym wyżej fragmencie dialogu z noweli *Nikt nie jest prorokiem między swymi*, do społeczeństwa polskiego powoli docierała świadomość, że niemiecki, zwłaszcza po katastrofalnej dla Francji wojnie prusko-francuskiej w latach 1870–1871, stał się na Zachodzie językiem traktowanym, przynajmniej teoretycznie, na równi z francuskim i angielskim, o czym świadczą, na przykład, powieści angielskiej powieściopisarki Charlotte Brontë, a także wspomniana już powieść *Dzieci kapitana Granta* Verne'a, gdzie rozbitkowie wsadzają do butelki list zredagowany właśnie w tych trzech językach, mając nadzieję, że nie znajdzie się na świecie człowiek wykształcony, który by nie znał choć jednego z nich.

Wspomniany fragment świadczy też jednak wyraźnie, że ten wzrost międzynarodowej pozycji języka niemieckiego spotykał się wśród społeczeństwa polskiego z wyraźną niechęcią, której źródeł, moim zdaniem, należy upatrywać nie tylko w zrozumiałej i dość powszechnej wśród Polaków germanofobii, ale także w uprzedzeniach klasowych – niemiecki kojarzył się zanadto z kulturą mieszczańską, lekceważoną przez dużą część polskiej inteligencji pochodzenia głównie szlacheckiego, a z kolei arystokracja niemiecka była, zwłaszcza w XVIII wieku, bardzo sfrancuziała, czego ślad napotykamy w okrzyku pani Chłodno: „Sami Niemcy lepiej wychowani nie używają tego języka".

Rzecz jasna, myślenie w kategoriach trzech języków uprzywilejowanych ma w Europie bardzo stare korzenie, chociaż, co najmniej do XVII wieku, tymi trzema językami były łacina, greka i hebrajski, a człowiek nimi władający określany był zaszczytnym tytułem *homo trilinguis*, człowiek trójjęzyczny. Języki te wyróżnione zostały przez umieszczenie słynnego napisu „Jezus Chrystus, król żydowski", zredagowanego w tych właśnie trzech językach, u szczytu krzyża w słynnym ewangelicznym opisie Ukrzyżowania. Przez wiele wieków utrzymywano, że tylko te trzy języki, jako języki święte (przez analogię do Trójcy Świętej) nadają się do użycia dla celów kultu religijnego – i tylko one mogą służyć do zapisywania i czytania Pisma Świętego. W XIX wieku, mielibyśmy więc do czynienia z próbą zastąpienia tej trójcy martwych języków trójcą języków żywych, kojarzonych z nowożytnym wariantem świętości, czyli z dynamicznym rozwojem, postępem cywilizacyjnym i – przede wszystkim – potęgą materialną. Byłaby to część ruchu modernizacyjnego, z którego pod koniec XIX wieku narodził się w Europie prąd myślenia zwany Modernizmem, bardzo już oderwany od chrześcijańskich tradycji starej Europy. W świecie do którego należy omawiana nowela Sienkiewicza trzymał się jeszcze mocno stary model wykształcenia, choć oparty już nie na trzech, a jedynie na dwóch martwych językach: łacinie i grece, uczonych zresztą bez jakiegokolwiek odwoływania się do tradycji chrześcijańskiej.

Wracając do opowiadania *Z pamiętnika poznańskiego nauczyciela*, zauważmy, że – jak często u Sienkiewicza – mamy tu do czynienia z opisem cierpienia małego dziecka, któremu kres (podobnie jak w *Janku Muzykancie*, czy *Jamiole*), przynosi dopiero śmierć. Tutaj jednak dziecko, mały Michaś, zostaje zamęczone nie przez arystokratyczny ekskluzywizm czy wiejski prymitywizm, a przez bezduszny pruski system szkolny, szczególnie okrutny dla uczniów, których językiem ojczystym nie był niemiecki. Michaś jest też ofiarą tzw. klasycznego modelu wykształcenia nastawionego głównie na naukę języków, przede wszystkim klasycznych, czyli greki i łaciny, przy czym języki te traktowane są raczej jako wyrafinowane narzędzia tortur, niż zwykłe przedmioty szkolne: „Każdą chwilę, potrzebną dla wesołości, zdrowia i życia chłopca, zabierała łacina, grecki i... niemiecki"[39]. Te trzy kropki przed słowem „niemiecki" prawdopodobnie pochodzą stąd, że niemiecki nie tyle był przedmiotem nauczania, ile medium, w którym nauczanie się odbywało. Problemy Michasia z łaciną i greką wynikają z trudności w opanowaniu pewnego logicznego systemu, podczas gdy problem z niemieckim polega po prostu na tym, że Michaś ma polski akcent, którego nie potrafi się pozbyć, co radykalnie zmniejsza jego szanse osiągnięcia sukcesu w którymkolwiek z przedmiotów, gdyż wszystkie wykładane były po niemiecku: „Wybuchał płaczem, gdy dostał zły stopień, ale nikomu nie przychodziło

39. Henryk Sienkiewicz, *Wybór nowel*...,s. 176.

do głowy, dlaczego płakał, do jakiej strasznej poczuwał się w takich chwilach odpowiedzialności. Ba! co komu było do tego? Miał polski akcent i kwita!"[40]

Abstrahując od konkretnej sytuacji historycznej, jaką przedstawia w tej noweli Sienkiewicz, możemy powiedzieć, że dotyka on tu ważnej różnicy między nauką języka martwego i żywego. Nikomu raczej nie przyjdzie do głowy znęcać się nad uczniem z powodu „złego akcentu" łacińskiego, gdyż nikt tak na prawdę nie wie jaką wymową posługiwali się starożytni Rzymianie. Istnieją na ten temat tylko mniej lub bardziej prawdopodobne hipotezy, a w tej dziedzinie uczniowie mają – i chyba zawsze mieli – dość szeroki, choć oczywiście ograniczony, margines swobody. Tymczasem nauka języka nowożytnego wymaga przełamania poważnej bariery psychologicznej, jaką stanowi lawina obco brzmiących dźwięków i premiuje osoby obdarzone „papuzim" lub „małpim" talentem wiernego naśladowania zachowań, których sensu się nie rozumie, lub rozumie nie do końca. Uczniowie wyposażeni w te „papuzio-małpie" predyspozycje górują wyraźnie nad tymi, którzy starają się najpierw zrozumieć system (lub przynajmniej jego fragment), a dopiero potem decydują się na ryzyko dźwiękowej realizacji tego systemu. Nie można niestety w sposób sensowny zakładać, że ta pierwsza kategoria reprezentuje wyższy poziom intelektualny niż ta druga, mimo że ta pierwsza osiąga (na ogół) bardziej spektakularne sukcesy w nauce języków obcych. W praktyce, rzecz jasna, najpoważniejsze sukcesy w tej dziedzinie osiągają uczniowie umiejący godzić ze sobą te dwa podejścia, albo, innymi słowy, dysponujący zarówno dociekliwą inteligencją, jak i zdolnościami naśladowczymi.

Zawsze jednak pozostaje w umysłach ludzkich podejrzenie, iż ktoś, kto wyróżnia się w nauce nowożytnych języków obcych, lub choćby jednego takiego języka, zawdzięcza to głównie przypadkowi, który sprawił, że posiada on tak zwany „słuch językowy". Tak, mniej więcej, stawia sprawę Sienkiewicz, który mówi, głosem „poznańskiego nauczyciela": „Istotnie, cóż mógł zrobić? cóż mógł poradzić na to, że nie przyszedł na świat z wrodzoną łatwością do języków i że nie umiał się po niemiecku wyjęzyczyć"[41].

Ludzie o podejrzliwych i ksenofobicznych umysłach mogą faktycznie pójść jeszcze dalej i sugerować, że łatwość uczenia się języków obcych wynika z postawy lokajskiej i służalczej, co już widać, jeśli się weźmie pod uwagę pole skojarzeniowe wyrazów „małpa" i „papuga". Polacy są na takie skojarzenia szczególnie uczuleni, bo to pod ich adresem Juliusz Słowacki rzucił swego czasu straszne przekleństwo: „pawiem narodów byłaś i papugą". Współczesny Słowackiemu, choć związany nie z Paryżem a ze Lwowem, Aleksander Dunin Borkowski, zwany – głównie z powodu swojego antyklerykalizmu i demokratyzmu – „czer-

40. Henryk Sienkiewicz, *Wybór nowel*...,s. 176
41. Henryk Sienkiewicz, *Wybór nowel*...,s. 184.

wonym hrabią" (choć był on może w większym stopniu jednym z prekursorów nowoczesnego nacjonalizmu), w swoim gatunkowo bardzo niespójnym dziele pt. *Parafiańszczyzna* (1843–49) potępia rozpowszechniony wśród elity zwyczaj posługiwania się francuszczyzną nawet w czysto polskim środowisku, uważając to, być może słusznie, za dowód służalczości i „nieszczerości".

Borkowski idzie wszakże dalej – i choć zastrzega się, że nie jest wrogiem nauki języków obcych (w co łatwo można uwierzyć widząc jak inkrustuje on swoją polszczyznę zdaniami i wyrażeniami francuskimi, niemieckimi, a z rzadka włoskimi i angielskimi), to jednak wyraża się dość pogardliwie o osobach odnoszących sukces w takiej nauce:

> Niezaprzeczoną jest prawdą, że myśleć w jednym tylko można języku, dlatego najłatwiej uczą się mowy obcej ci, którzy wiele pamiętają, a mało lub nic nie myślą. Najoświeceńsze narody europejskie: Francuzi, Anglicy i Niemcy nie mają daru do nabycia mów obcych. Toż samo stosuje się do osób pojedynczych. Najsnadniej uczą się języków dzieci, myśleć nie umiejące. Obdarzeni duszą czynną i obfitą, twórczą wyobraźnią i żywością w pomysłach nie nabędą nigdy łatwości w używaniu mowy nie swojej, chociażby mieli pamięć jak najszczęśliwszą i obładowali ją jak mrowisko słowami: bo dla rojących się ciągle nowych myśli nie wystarczają stare wysłużone zwroty i wyrażenia, potrzeba im stwarzać nowe formy i składy[42].

Z tego punktu widzenia, to *nieznajomość* raczej niż *znajomość* języka obcego jest tytułem do chwały, a biegłość w tymże języku – dość paradoksalnie, trzeba przyznać – stawia pod znakiem zapytania poziom naszej inteligencji. Podobnie, „paplający po francusku" arystokraci już z racji tego faktu dają dowód swojej „parafiańszczyzny" – a kosmopolityzm nie jest niczym innym jak tylko wyjątkowo jadowitą odmianą zaściankowości i prowincjonalizmu. Dla Borkowskiego język nie jest, tak jak dla De Saussure'a, systemem arbitralnych znaków. O tyle przynajmniej, o ile jest on idiomatyczny, wyraża ducha narodu, a używanie idiomów (czy, jak mówi Borkowski, „idiotyzmów") obcych oznacza zdradę tegoż ducha:

> Pięknie nazwali starożytni Grecy posiadającego dwa języki – posiadającym dwie dusze. Ale dwóch szczerości mieć nie można, jak i dwóch wiar, bo jedna drugą wyłącza[43].

Widać tu wyraźnie przeniesienie na niwę języka werdyktu zawartego w szóstym rozdziale Ewangelii według św. Mateusza, gdzie mowa jest o tym, że nie można służyć dwóm panom. Podobny styl myślenia widać i u Karola Miarki, który w swojej broszurce pt. *Głos wołającego na puszczy Górnośląskiej, czyli o stosunkach*

42. Aleksander Dunin Borkowski, *Parafiańszczyzna*, s. 191.
43. Aleksander Dunin Borkowski, *Parafiańszczyzna*, s. 186.

ludu polskiego na Ślązku (1863) protestuje przeciw germanizacyjnej polityce rządu pruskiego na Górnym Śląsku, wskazując na fatalne skutki dwujęzyczności zarówno dla oświaty górnośląskiej, jak i nawet dla przeciętnego poziomu moralności, choć oczywiście należy brać też pod uwagę dość skrajne warunki intensywnej germanizacji na dziewiętnastowiecznym Śląsku, które musiały wpłynąć na pewną skrajność myślenia Miarki:

> Serce daje popęd do wszystkich cnót, serce osładza nam wszystkie życia przykrości, serce jedynie prowadzi nas do nieba. Lecz któryż język rozumie serce, któryż język przemawia do serca tkliwiej, jeżeli nie język macierzyński![44]

I tu widzimy wyraźny wpływ Nowego Testamentu, a w szczególności Pawłowego hymnu do miłości, czyli serca, z Pierwszego Listu do Koryntian, gdzie wyraźnie zresztą mówi apostoł o tym, że daremna i próżna jest znajomość „języków ludzi i aniołów".

Jednak i odwrotna postawa zasługuje na baczną uwagę, a mianowicie postawa tych, którzy, podobnie zresztą jak Borkowski, mają siebie za apostołów postępu i uważają (choć nie zawsze mają odwagę otwarcie głosić takie opinie), że czyjaś niezdolność do nauczenia się porządnie przynajmniej jednego języka obcego (oczywiście z ograniczonej bardzo puli tak zwanych „języków światowych") świadczy dobitnie o tym, że miejsce takiej osoby jest poza kręgiem ludzi kulturalnych i eleganckich. W pewnym stopniu tak też na to patrzą niemieccy nauczyciele Michasia, chociaż ich kult postępu łączy się nierozdzielnie z niemieckim nacjonalizmem. Na temat swojego ucznia wypowiadają oni wiele mówiące zdanie: „[...] że był to chłopiec przesiąknięty »wstecznymi zasadami i instynktami«, tępy i leniwy"[45]. Nie byli owi nauczyciele pod tym względem wyjątkami, również i nauczyciele angielscy wybijający brutalnie (w XIX, a często jeszcze i w XX wieku) swoim uczniom z głów przywiązanie do takich języków jak irlandzki, czy walijski, wierzyli często, że robią to w imię postępu i oświeceniowych ideałów. Wniosek z tego, że zarówno znajomość jak i nieznajomość języka obcego może funkcjonować w społeczeństwie jako piętno i biblijny „znak bestii", i że tak zwana „otwartość na Innego" zawarta jakoby w geście akceptacji języka obcego bynajmniej nie musi oznaczać wolności od ksenofobii. Może to być po prostu gest wyboru nowego, „mocniejszego" nacjonalizmu, który często lubi paradować w masce kosmopolityzmu i światowego poloru.

---

44. Karol Miarka, *Głos wołającego na puszczy Górnoślązkiej, czyli o stosunkach ludu polskiego na Ślązku*, Wydawnictwo „Śląsk", Katowice 1984, s. 37.

45. Henryk Sienkiewicz, *Wybór nowel...*, s. 186.

W każdym razie, pole nauki nowożytnych języków obcych jawi się tutaj jako prawdziwe pole minowe. W tym kontekście nauka łaciny, jak to widać w Sienkiewiczowskim opowiadaniu, nabiera pewnych aspektów, że tak powiem, humanitarnych. Biedny Michaś jedną z niewielu jaśniejszych chwil swego krótkiego i ponurego życia zawdzięcza faktowi, że, jako jedyny w klasie, znał formę *perfectum* od łacińskiego czasownika *gaudeo*, co oznacza po polsku „cieszę się". Równie dobrze mógłby się Michaś chwalić, że znał wzór na obliczenie powierzchni trójkąta. Oczywiście taka „zimna", obiektywna wiedza potrzebna jest też przy uczeniu się języków nowożytnych, tam jednak często na plan pierwszy wybija się skomplikowana, „gorąca" i „nabolała" relacja między swoim a obcym.

Zapadłszy na „zapalenie mózgu", Michaś, w przedśmiertnej agonii, doznaje czegoś, co można by nazwać „kołobłędem językowym"[46], tworzą go strzępy różnych języków i obsesyjnie powtarzane fragmenty łacińskich koniugacji. W ten sposób Michaś odchodzi z tego świata jako prawdziwy męczennik glottodydaktyki, czyli nauki języków obcych. Wysoce abstrakcyjna i pozbawiona jakiegokolwiek praktycznego sensu wiedza językowa staje się nie tylko gwoździem do jego trumny, ale wręcz całą trumną. Znane powiedzenie wspomnianego już tutaj Bolesława Prusa: „Ludzie mając do wyboru greczyznę albo piekło – wybierają to drugie"[47], zostaje zrealizowane w opowiadaniu Sienkiewicza w ten sposób, że greka, a jeszcze bardziej łacina i niemiecki, stają się samym piekłem, a nie jedynie jego synonimem. Z pewnością teksty tego rodzaju co *Z pamiętnika poznańskiego nauczyciela* przyczyniły się w jakimś stopniu do upadku klasycznego modelu wykształcenia, co nastąpiło ostatecznie parędziesiąt lat po śmierci Sienkiewicza.

VII

Ostatnim opowiadaniem Sienkiewicz, któremu chciałbym poświęcić nieco uwagi jest *Wspomnienie z Maripozy*. Jest to właściwie wariacja na temat *Latarnika*, nieco bardziej niż pierwowzór zaprzątnięta sprawami języka. Tak jak Skawiński, bohater *Latarnika*, tak też i Putrament, bohater *Wspomnienia z Maripozy*, jest polskim emigrantem, który dożywszy późnego wieku na obczyźnie nie potrafi zapomnieć „starego kraju" i żyje wspomnieniami o nim. Można by powiedzieć, że tym, czym dla Skawińskiego *Pan Tadeusz* Mickiewicza, tym dla Putramenta jest *Biblia* w tłumaczeniu księdza Wujka, ale oczywiście *Biblia*, zanurzona w realiach bliskowschodnich, sama w sobie nie może spełniać – tak jak *Pan*

46. Słowa „kołobłęd" używa dość często w swoich pismach, choć w innym kontekście, Feliks Koneczny.

47. Krzysztof Bielawski, *Wstęp do wydania polskiego*, w: Nino Marinone, *Słownik form fleksyjnych czasowników greckich*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2001.

Tadeusz – roli pośrednika między emigrantem a jego środkowo-, czy wschodnioeuropejską ojczyzną. Wobec tego, Putrament nie tyle absorbuje treść *Biblii*, ile jej formę. W efekcie zawsze gdy mówi po polsku (po czemu zresztą rzadko ma okazję) używa słów i wyrażeń zaczerpniętych żywcem z owego tłumaczenia; innymi słowy – „mówi Wujkiem". Oto fragment jego rozmowy z narratorem:

– Powiedz mi, szanowny panie, skąd ci się wziął ten język? Język to nie dzisiejszy, ale stary, którym już nie mówią w Polsce.

Uśmiechnął się.

– Jedną książkę mam w domu. *Biblię* Wujka, którą czytuję co dzień, abym nie zapomniał mowy mojej i nie stał się niemym w języku ojców moich...[48].

Zauważmy, że Putrament, w gruncie rzeczy, podchodzi do języka polskiego tak, jakby nie był to język ojczysty, ale raczej prestiżowy język obcy, w rodzaju łaciny, którego uczy się w sposób systematyczny i sumienny, identyfikując się ze znajdowanym w swoim „podręczniku" stylem. Przypomina to postawę cyceronianistów doby Odrodzenia, którzy nie raz przysięgali, że nie użyją pisząc czy mówiąc po łacinie żadnej formy gramatycznej, czy słowa, które by nie występowało w pismach Cycerona, uważanego przez wielu za niedościgniony wzór łacińskiego stylu[49].

„Maripoza" znaczy po hiszpańsku „motyl", a akcja opowiadania dzieje się w Kalifornii, która po dziś dzień zachowała wiele hiszpańskich nazw miejscowych świadczących o dawnej przynależności tego amerykańskiego stanu najpierw do imperium hiszpańskiego, a potem do Meksyku. Polszczyzna głównego bohatera tego opowiadania to również jakby motyl: ładny, ale nieżywy, przebity szpilką w albumie entomologa. Stawia nam tutaj przed oczami autor ostateczne konsekwencje tego puryzmu językowego, który w niemałym stopniu przyczynił się do przemiany łaciny w „język martwy" i wskazuje, że podobne zjawiska mogą występować także do pewnego stopnia i w pewnych okolicznościach w językach nowożytnych. W dzisiejszej polszczyźnie obserwujemy zresztą podobne zjawiska. Są nieszkodliwi maniacy, którzy uwielbiają „mówić Gombrowiczem", czy „mówić Stachurą", (Agnieszka Osiecka w książce *Szpetni czterdziestoletni* zaświadcza, że na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku istniała Polsce moda na „mówienie Dostojewskim"), lecz o wiele groźniejszym zjawiskiem jest często automatyczne i bezwiedne posługiwanie się szablonami językowymi zaczerpniętymi z reklam, albo bezkrytyczne naśladowanie różnych mód i manieryzmów językowych utrwalanych przez środki masowego przekazu.

48. Henryk Sienkiewicz, *Wybór nowel*..., s. 408.

49. Na ten temat więcej w dziele Andrzeja Borowskiego, *Renesans*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002, s. 116–118.

Zagrożenia zarysowane przez George'a Orwella w jego koncepcji nowomowy (*Newspeak*) z pewnością nie ulegają dezaktualizacji w warunkach liberalnego ustroju politycznego. Coraz więcej wśród nas ludzi, którzy – w związku z generalnym upadkiem czytelnictwa, niczym Sienkiewiczowski pan Putrament – mają, mówiąc przenośnie, „jedną książkę w domu" i niekoniecznie chodzi tu o książkę z papieru.

Wyczulenie Sienkiewicza na problemy związane z użyciem języka polskiego w samej Polsce widoczne jest w znanej noweli *Szkice węglem*, którą tu wspominam jedynie mimochodem. Jej bohater, pisarz gminny o wiele mówiącym nazwisku Zołzikiewicz, opiera swoją pozycję społeczną na głębokiej polskiej prowincji w znacznej mierze na swojej znajomości tzw. literackiego języka polskiego. Ta wiedza wzbudza głęboki podziw wśród miejscowej ludności, gdzie nawet warstwa urzędnicza składa się z półanalfabetów, dla których prestiżowy wariant języka polskiego, opanowany zresztą niedoskonale przez Zołzikiewicza, stanowi nieomal język święty i funkcjonuje podobnie jak stara łacina. Ten stan nieomal „diglosji"[50], czyli rozwarstwienia istniejącego wewnątrz języka narodowego na język „wysoki" i „niski", utrzymuje się, choć na pewno w mniejszym stopniu, także i w naszych czasach, co sprawia, że języków obcych często uczą się dzisiaj ludzie mający dość podstawowe problemy z własnym językiem i należy się obawiać, że ów język obcy (czy nawet *języki obce*), nijak nie pomaga w rozwiązaniu tych problemów, a być może nawet je pogłębia.

VIII

Podsumowując niniejsze rozważania, należałoby się zastrzec, że nie było moją intencją sugerować, że sytuacja językowa w Polsce czy na ziemiach polskich w wieku XIX, która tutaj głównie zaprzątała moją uwagę da się utożsamić z sytuacją teraźniejszą. Wielkie „etniczne czystki", jakie nastąpiły w Europie Środkowo-Wschodniej w latach czterdziestych XX wieku sprawiły, że narody w tej części Europy stały się o wiele bardziej jednorodne, a ponadto każdy, lub prawie każdy z nich posiada swoje narodowe państwo, które zabezpiecza, choć nie zawsze skutecznie, podstawowe interesy języka narodowego, będącego wszędzie także językiem urzędowym. Do tego wszystkiego dochodzi ogromny rozwój instytucji kulturalnych (takich jak biblioteki, szkoły, księgarnie, wydawnictwa i środki masowego przekazu), posługujących się głównie lub wyłącznie tymże narodo-

50. Ten termin, rzadko używany w polszczyźnie, zaczerpnąłem z historii języka nowogreckiego, w którym, przynajmniej do niedawana, istniało daleko idące rozwarstwienie na język ludowy i oficjalny, por. Małgorzata Borowska, *Μπαρμπαγιώργος. Książka do nauki języka nowogreckiego*, OBTA Wiedza Powszechna, Warszawa 2000, s. 11–18.

wym językiem. Nie należy też zapominać o armii tłumaczy, którzy przekładają, lepiej lub gorzej, na język krajowy niemal wszystko, co godne (lub niegodne) jest tłumaczenia, i dzięki którym posługiwanie się takimi pozornie kosmopolitycznymi mediami jak telewizja satelitarna, czy kablowa, programy komputerowe, czy Internet – nie wymaga już dzisiaj w zasadzie znajomości jakiegokolwiek języka obcego, chyba że ktoś chce używać tych mediów w sposób wyjątkowo ambitny. Przy ogromnych, choć niekoniecznie budzących entuzjazm, postępach demokratyzacji stosunków społecznych doznała poważnego ograniczenia – choć bynajmniej nie zanikła – rola języka obcego jako snobistycznego wyróżnika wyższej klasy społecznej. Dzisiaj nawet specjaliści w dziedzinie danego języka obcego – tacy jak zawodowi angliści, romaniści, czy germaniści – nie rozmawiają między sobą w języku obcym, mimo że znają go zazwyczaj bardzo dobrze. Co najwyżej pozwalają sobie, przeważnie zresztą z poczuciem winy, na styl makaroniczny, pod warunkiem, że nie podsłuchuje ich nikt „spoza branży".

Postęp cywilizacyjny, wbrew temu, co nam się często wmawia, oznacza, jak się zdaje, stałe zmniejszanie się zakresu użycia języków obcych. Nawet podróże zagraniczne, oparte przeważnie na zasadzie „wakacji zorganizowanych" (*package tour*), które ograniczają bezpośredni kontakt z ludnością miejscową do minimum, nie dostarczają już dzisiaj skutecznego bodźca do nauki języka obcego. Nie ma więc mowy o tym, by słynne „paplanie po francusku" zostało w bliższych nam czasach zastąpione przez „paplanie po angielsku". Z punktu widzenia poziomu znajomości angielskiego wśród Polaków może i należałoby wyrazić żal z tego powodu, gdyż ta dziewiętnastowieczna „paplanina", związana zresztą z nie istniejącą już instytucją obcojęzycznych guwernantek, była niewątpliwie znakomitym ćwiczeniem językowym. Nie widać też nawet, by osoby pretendujące do tzw. elity, jeśli już mają problemy z czynną znajomością tego języka, przynajmniej czytały po angielsku. Fraza Mickiewicza, dotycząca postaci Telimeny z *Pana Tadeusza*: „Błysnął francuskiej książki papier welinowy" (Księga III, w. 321), dobrze charakteryzuje dziewiętnastowieczną polską damę z pretensjami intelektualnymi, ale do dam z początków XXI wieku nie ma odniesienia, co można oczywiście wiązać ze wspomnianym upadkiem czytelnictwa w naszych czasach, ale nie jest to wystarczająca diagnoza. Dzisiaj Polacy czytający po angielsku to głównie naukowcy śledzący fachową literaturę w tym języku, lub ludzie z anglistycznym wykształceniem. W czasach Mickiewicza i Sienkiewicza, katedry neofilologii na uniwersytetach przeważnie po prostu nie istniały, lub dopiero rozpoczynały swoją egzystencję. Istnieje oczywiście zjawisko zalewania języka polskiego nie zawsze potrzebnymi czy sensownymi zapożyczeniami, głównie z języka angielskiego, ale, jak się zdaje, nie zagraża ono tożsamości języka polskiego, a jego najbardziej skrajne przejawy mają przeważnie charakter efemeryczny, lub ograniczony do specyficznych środowisk.

Występuje też w naszym społeczeństwie coś w rodzaju imperatywu kategorycznego, który każe przyjąć, bez racjonalnego dowodu, że uczenie się języka, czy języków obcych jest zajęciem potrzebnym i pożytecznym. Nie neguję, że taka nauka bywa pożyteczna, ale owa „pożyteczność" to, tak jak w czasach Sienkiewicza, najczęściej tylko maska przykrywająca motywację snobistyczną. Różnica polega na tym, że demokratyzm naszych czasów zmusza do głębszego ukrycia, nawet przed samym sobą, tej motywacji, co niewątpliwie wpływa na osiągane efekty, lub ich brak. Dzisiaj mało jest takich osób, które, jak Sienkiewiczowska panna Lucy, byłyby skłonne rozbrajająco przyznać, że „niezbędność" angielskiego polega głównie na tym, że uczą się go wszystkie panienki w „wyższych domach". Więcej hipokryzji w tym względzie oznacza więcej ludzi nie mających odwagi, by poprawnie zanalizować swoje własne potrzeby i cele. W związku z tym mamy ogromne masy młodych (przeważnie) ludzi, którzy próbują rozpaczliwie nauczyć się jakiegoś języka obcego, choć coraz częściej „jakiegoś" znaczy „angielskiego". Zazwyczaj polega to na tym, co Anglicy nazywają *going through the motions*, czyli, jak każe tłumaczyć słownik PWN-Oxford, polega to na „stwarzaniu pozorów, że się coś robi". Zamiast narzekać na ten stan rzeczy, powinniśmy się może zastanowić, czy nie jest to naturalna reakcja obronna zdrowego organizmu przed „piekłem dwujęzyczności", o którym tyle pisali pisarze XIX wieku. Może też jest to znakiem, żeśmy już w końcu doszlusowali do „najoświeceńszych narodów" Europy, które, jak wiadomo, „nie mają daru do nabycia mów obcych".

Trudno oczywiście zaprzeczyć, że, generalnie rzecz biorąc, poziom i powszechność znajomości języków obcych w Polsce w ciągu ostatnich piętnastu lat uległy pewnej poprawie. Nastąpiło w dużej mierze w wyniku odejścia od oficjalnie lansowanej polityki językowej opartej na parytecie czterech języków obcych: rosyjskiego, angielskiego, francuskiego i niemieckiego, z wyraźnym (choć w miarę chylenia się ku upadkowi tzw. „przodującego ustroju" coraz mniej wyraźnym) wskazaniem na rosyjski jako język najbardziej uprzywilejowany. „Urynkowienie" oznaczało w tej dziedzinie daleko idący upadek znajomości rosyjskiego i francuskiego, (mimo że francuski, może z wyjątkiem lat siedemdziesiątych, nie był przesadnie hołubiony przez władze PRL), przy ogromnym wzroście zainteresowania angielskim i (w mniejszym stopniu) niemieckim, przy czym relacje między tymi językami różnie wyglądają w zależności od specyfiki regionu. Jeśli chodzi o łacinę, to można powiedzieć, że była ona wczesną ofiarą ustroju komunistycznego, gdyż to właśnie od początku lat pięćdziesiątych zaczęto ją rugować ze szkół. Niestety zmiany ustrojowe z przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych nie przyniosły jej odrodzenia, gdyż tak się dziwnie złożyło, że kraje Zachodu, mimo że nie zaznały komunizmu, też w latach pięćdziesiątych XX wieku odeszły od popierania łaciny w szkolnych programach i od wymagania jej znajomości.

IX

Jaka wobec tego wszystkiego jest przyszłość anglistyki w Polsce? Dwujęzyczność jest jej siłą – przyciąga ludzi, którzy pragną osiągnąć pełną sprawność w obydwu językach, pozwala też używać umiejętności w posługiwaniu się obcym językiem w charakterze dość obiektywnego i godnego zaufania miernika osiągniętych postępów w nauce[51], i na tym polega jej wyższość nad polonistyką, czy innymi niejęzykowymi studiami humanistycznymi. Ale jest też i słabością: przymus (zewnętrzny lub wewnętrzny) posługiwania się językiem obcym w trakcie zajęć z konieczności wprowadza bariery dla swobodnej wypowiedzi. Przyznać należy, iż nie zawsze musi być taki przymus czyś złym, bo ogranicza on do pewnego stopnia tzw. „słowolejstwo". Ma to znaczenie zwłaszcza jeśli się wierzy w pachnący nieco szowinizmem kulturowym mit o rzekomo bardziej logicznej i intelektualnej naturze angielszczyzny, która niejako „wymusza" wyższy poziom myślenia. Jednak należy się obawiać, że w przekroju ogólnym przymus ten obniża zarówno poziom jak i atrakcyjność zajęć.

Można oczywiście pójść w kierunku pełnego ujawnienia tejże dwujęzyczności, w nadziei uczynienia jej przez to mniej dotkliwą. Mam tu na myśli na przykład próbę używania w trakcie zajęć czy wykładów polszczyzny na równi, czy pół na pół, z angielszczyzną. Jest to jednak, jak się zdaje, klasyczny półśrodek, który niczego nie rozwiązuje, lub rozwiązuje niewiele, a przeważnie prowadzi do obniżenia poziomu językowego nie podwyższając jednocześnie w sposób znaczący tego, co idąc za Duninem Borkowskim można by nazwać „poziomem szczerości". Można też pójść jeszcze dalej – i wzorem niektórych uniwersytetów zachodnich (zwłaszcza w krajach, które „nie mają daru do nabycia mów obcych", czyli, między innymi, w Anglii, Francji i Niemczech) uprawiać filologię obcą w języku narodowym, zadając studentom lektury obcojęzyczne w przekładach na język krajowy, znacznie redukując w ten sposób efekt „obcości". Takie wyjście w Polsce jest jednak, jak się zdaje, niemożliwe – przede wszystkim na skutek braku dostatecznej ufności w pozycję i znaczenie własnego języka i własnej kultury. Oczywiście nie mam zamiaru przeczyć, że czytanie – na przykład – literatury angielskiej w oryginale jest bardziej godne polecenia, niż używanie często zniekształcających sens oryginału przekładów.

---

51. Można w tym miejscu zauważyć, że ta rola języka obcego na studiach neofilologicznych już się zmniejszyła i prawdopodobnie będzie się dalej zmniejszać, gdyż w coraz większym stopniu na pierwszym roku studiów mamy już do czynienia z ludźmi językowo uformowanymi, nie tyle zresztą przez polską szkołę średnią, ile przez różnego rodzaju intensywne kursy językowe, za którymi często stoją instytucje państw i narodów zainteresowanych światowym promieniowaniem swojej kultury.

Innym raczej nieszczęśliwym aspektem dwujęzyczności jest zwyczaj publikowania w językach obcych przez pracowników naukowych filologii obcych, co zwłaszcza dotyczy anglistyki. O ile w przypadku kierunków ścisłych publikowanie po angielsku wynika, jak się zdaje, z rzeczywistej potrzeby zaznajomienia zagranicznych naukowców z naszymi osiągnięciami, to w przypadku anglistów mamy do czynienia raczej z pewną manierą, czy raczej owczym pędem, który każe wszystko, lub prawie wszystko, publikować po angielsku, przy jednocześnie bardzo słabej promocji tych publikacji za granicą. W efekcie powstaje ogromna masa tekstów, nieraz bardzo ciekawych, które nie są czytane, albo czytane są rzadko, zarówno w kraju jak i poza jego granicami.

Cytowany już Karol Miarka wypowiada się na temat szkolnej dwujęzyczności w sposób jednoznacznie pesymistyczny: „I sławnego Pestalozzego szkoły w Yverdun upadły, skoro dozwolił, aby się uczniowie jego na przemian uczyli dwóch języków: francuskiego i niemieckiego”[52]. Jest zdania, że tylko całkowita i konsekwentna jednojęzyczność, rozumiana oczywiście w sensie absolutnego panowania „języka macierzyńskiego”, gwarantuje wysoki poziom nauki. Nie wykluczone, że ma on sporo racji. W takim razie studia anglistyczne i inne z zakresu tzw. filologii obcych są same w sobie tonącym okrętem, któremu nic już nie pomoże. Gorzej nawet, gdyż zanim utoną mogą zatruć zdrową tkankę kultury narodowej chorobą snobizmu, kosmopolityzmu i quasi-arystokratycznej „parafiańszczyzny”. Z drugiej strony nie można zaprzeczyć, że konieczność swobodnego posługiwania się językiem obcym może dla wielu studentów być czynnikiem bardziej mobilizującym, i rozszerzającym horyzonty, niż ograniczającym.

W okresie PRL ta mobilizująca funkcja była szczególnie dobrze uzasadniona, gdyż tzw. języki zachodnie funkcjonowały wówczas nieco na zasadzie tzw. zakazanego owocu, dostarczały klucza do treści znajdujących się całkowicie poza zasięgiem wszechpotężnej cenzury. Będąc anglistą w tamtych czasach miało się świadomość jednoczesnego wykraczania poza granice kultury narodowej i bycia wiernym tejże kultury najgłębszym nakazom, a konkretnie imperatywowi walki o wyzwolenie z ciasnego, ideologicznego gorsetu, w który próbowano tę kulturę wtłoczyć. Na tym też w dużej mierze polegała, z zachowaniem należytych proporcji, „robacza” działalność wspomnianego wyżej Księdza Robaka, którego żarliwy patriotyzm nie wchodził w żaden spór z jego agenturalną działalnością na rzecz Francji. Rzecz jasna w wypadku filologów obcych chodzi mi co najwyżej o odgrywanie roli tzw. agentów wpływu, tj. osób pozytywnie, choć niekoniecznie bezkrytycznie, nastawionych do pewnej zagranicznej kultury i nie osiągających przez to żadnych bezpośrednich materialnych korzyści. Dzisiaj jednak ta komfortowa w pewnym sensie sytuacja uległa znacznej,

52. Karol Miarka, *Głos wołającego na puszczy Górnośląskiej*, s. 45.

choć niecałkowitej, dezaktualizacji w skutek znanych wypadków historycznych. Niecałkowitej, gdyż kultury narodowe, nawet funkcjonujące w liberalno-demokratycznym kontekście, zawsze wytwarzają pewne formy, że tak powiem, skostniałe, które domagają się konfrontacji z analogicznymi i może niekiedy mniej skostniałymi formami wytworzonymi przez obce kultury. Pozostała filologiom ponadto tradycyjna rola dostarczycieli wykwalifikowanych kadr pośredników między jedną kulturą a drugą, czy też nawet między lokalną kulturą a światem zewnętrznym. Staje się to szczególnie ważne w epoce upadku poliglotyzmu, gdy nawet zaawansowana dwujęzyczność staje się rzadkością, nie wykluczając tzw. środowiskach elitarnych. Dowodem na ten stan rzeczy jest chociażby konsekwentnie fatalne (z nielicznymi wyjątkami) wymawianie angielskich słów i cytatów, jakie słyszymy z ust telewizyjnych i radiowych dziennikarzy w Polsce.

X

Ideałem byłoby niewątpliwie wychowywać takich ludzi, jak Henry Sienkiewicz, który – jak tu starałem się wykazać – łączył w sposób niemal doskonały naturę i wykształcenie patrioty zanurzonego głęboko w rodzimej tradycji, światowca, znającego czołowe języki Zachodu nie wykluczając rosyjskiego, oraz miłośnika łaciny i kultury klasycznej. Istnieje dość materiału dowodowego świadczącego, że tego typu erudycja, choć może nie na poziomie Sienkiewicza, nie była na ziemiach polskich w XIX wieku czymś szczególnie rzadkim, podczas gdy dzisiaj ludzie tego rodzaju stanowią ewidentnie gatunek ginący.

Porównanie sposobu istnienia w ramach kultury polskiej kolejno łaciny, francuskiego i angielskiego prowadzi do wniosku, że – niestety lub na szczęście – każdy kolejny język uniwersalny jaki proponuje nam cywilizacja Zachodu podlega słabszej integracji z kulturą rodzimą, niż jego poprzednik. Pamiętać jednak należy, iż szczyt wpływów łaciny w Polsce, okres jej najbardziej intymnego zżycia się z kulturą miejscową (zbyt intymnego, zdaniem wielu, bo owocującego słynnym stylem makaronicznym) nastąpił w wieku XVII, a więc około siedemset lat po wejściu Polski w krąg cywilizacji łacińskiej. Dzisiaj procesy kulturowe przebiegają szybciej i dlatego trudno nam wyobrazić sobie relacje między polszczyzną a angielszczyzną w wieku XXII, czy XXIII.

Trzeba by na koniec zauważyć, że w historii Polski poważną rolę odegrał fakt, iż krajowe elity dla zaznaczania swojej wyższości i odrębności od klas niższych wybierały przeważnie takie języki obce, które nie były bezpośrednio kojarzone z żadnym spośród naszych sąsiadów. Konsekwencją tego stanu rzeczy było to, że elity te, choć momentami bardzo zlatynizowane, zitalinizowane, sfrancuziałe, a ostatnimi czasy zangielszczone (czy raczej zamerykanizowane), były jednak

postrzegane jako polskie i za takie same się uważały. Zupełnie inaczej sytuacja wyglądała na przykład wśród Czechów i Słowaków, gdzie elity, a ściślej mówiąc tradycyjna arystokracja, w okresie od XVII do XIX wieku uległy, odpowiednio, germanizacji i madziaryzacji – co oznaczało kompletne ich oderwanie od pnia narodowego i przechwycenie przez silniejszych sąsiadów, w tym wypadku przez Niemcy, lub raczej Austrię, i Węgry. Nie znaczy to oczywiście, iżby można było lekceważyć (zarówno w kontekście historycznym, jak i współczesnym) wpływy niemieckie i rosyjskie (a w odniesieniu do dawniejszych czasów także czeskie) w Polsce, ani też że trzeba by im przypisywać wyłącznie negatywne znaczenie. Ich relatywna słabość z pewnością pogłębiła wyobcowanie Polaków wśród narodów z nimi sąsiadujących – lecz jest to już jednak temat na zgoła inne opracowanie.

David Schauffler

Przemysł tłumaczeniowy: Oświecenie jako masowe oszustwo. Nowe uwagi na temat nienowego problemu

Tytuł niniejszego artykułu zapożyczony został oczywiście od Maxa Horkheimera i Theodora Adorno, których znany i często przywoływany esej pt. *Przemysł kulturalny. Oświecenie jako masowe oszustwo* stanowi zasadniczą część ich *Dialektyki Oświecenia* (*Dialektik der Aufklärung*, 1944). Moje odwołanie się do tego tytułu nie jest przypadkowym skojarzeniem albowiem istnieją oczywiste analogie pomiędzy oskarżeniem, z którym Horkheimer i Adorno wystąpili przeciwko wektorom sił, jakie ówcześnie wyznaczały drogę kulturze popularnej a proponowaną poniżej analizą pewnych specyficznych trendów kulturowych reprezentowanych i ucieleśnianych przez współczesny przemysł (czy „rynek", jak się to obecnie potocznie ujmuje) tłumaczeniowy[1]. Jednakże narzędzia krytyki kulturowej i kultura sama uległy tak znaczącym przeobrażeniom w ciągu ostatnich sześćdziesięciu lat, a zakres mojej tezy jest na tyle zawężony w porównaniu do przywoływanego dzieła, że nie byłoby stosownym proste jego uaktualnienie (czy „przekład") w kategoriach krytyki współczesnej. W istocie chciałbym jedynie wyrazić swój dług względem Horkheimera i Adorna, czyniąc retoryczny ukłon w stronę ich totalizującej krytycznej wrażliwości poprzez poddanie krótkiej analizie wszystkich pięciu kluczowych pojęć w tytule mojego artykułu.

Przekład

Ogniskowa niniejszych dociekań jest stosunkowo ograniczona. Przekład jest rzecz jasna zaledwie pojedynczym elementem matrycy każdego środowiska kulturowego i ponadto ma zbyt wiele składowych oraz może być ujęty z tak wielu punktów widzenia, iż nie sposób go tutaj rozważać całościowo jako zjawisko samo w sobie. A zatem niech wolno mi będzie ukonkretnić rozważania i ograniczyć się do zaledwie kilku wybranych aspektów zjawiska, do których obecnie przechodzimy.

1. Kluczowym jest tu pojęcie substytucji rzeczy przez jej nazwę czy inaczej unicestwienia rzeczy w procesie produkcji i transmisji nazwy. I tak, wg Horkheimera i Adorna, ekspresja kulturowa zostaje zastąpiona kulturą, która jest de facto owej ekspresji zaprzeczeniem. Zob. Max Horkheimer i Theodore W. Adorno, *Dielektyka Oświecenia*. przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1994, s. 138–188.

Po pierwsze wydaje mi się godnym podkreślenia, iż większa część problematyki tradycyjnie wiązanej z przekładem – tzn. oddawanie sensu tekstu zapisanego w jednym języku poprzez pewnego rodzaju ekwiwalent w innym języku jak i wszystkie związane z tym zagadnienia formy, znaczenia, recepcji, nieprzekładalnej reszty (ang. *Remainder*), itp. – odnoszą się w mniejszym lub większym stopniu do wszystkich rodzajów ludzkiej komunikacji. Zostawiając na boku niektóre zasadniczo techniczne kwestie związane z ekwiwalencją leksykalną, wydaje mi się, że tylko pod jednym kluczowym względem sytuacja tłumacza różni się od sytuacji poety, dziennikarza, twórcy reklam czy też zwyczajnego uczestnika rozmowy, który wypowiada się w ojczystym lub obcym języku. Różnicy upatruję w okoliczności, iż tłumacz ze względu na spełnianą rolę i bez względu na wyznawaną teorię przekładu, na dzieło, które tłumaczy czy też kontekst swojej działalności – zakłada istnienie *nieprzekraczalnej przepaści, która daje się usunąć*. Tłumacz w ten sposób ustanawia siebie jako wcielenie trzeciego elementu, jako pośrednika pomiędzy dwiema rzeczywistościami, które mocą logicznej konieczności nie dają się zapośredniczyć. Ta sytuacja jest wyjątkowa (lub niemal wyjątkowa[2]) w sferze ludzkiej komunikacji nie dlatego, iż legion trudności, z którymi boryka się tłumacz nie prześladuje również poety, dziennikarza lub też zakłopotanego turysty, ale dlatego iż we wszystkich przypadkach z wyłączeniem przekładu decyzje co do tego, jak rozwiązywać takie trudności, podejmowane są przez wzgląd na immanentną potrzebę samej ekspresji. Przezroczysta subiektywność autora ujawnia, iż treść intencjonalnej ekspresji jest czysto obiektywna. Zatem stosunek pomiędzy treścią oraz formą, którą ekspresja przyjmuje, jest w pewien sposób jednokierunkowy – subiektywność autora wyczerpuje się w formie. Poeta, dziennikarz lub uczestnik rozmowy mogą zastanawiać się, „jak najlepiej rzecz ująć", ale to właśnie pytanie zakłada istnienie obiektywnego nienaruszonego „sedna", które tkwi w nich, czyli w każdym podmiocie aktu komunikacji[3].

Tłumacz również prawdopodobnie zastanawia się nad tym, jak najlepiej rzecz ująć, ale tutaj sytuacja się odwraca: tekst przeznaczony do przekładu leży przed nim, obiektywny we wszystkich swoich właściwościach formalnych, podczas gdy treść, która kryje się gdzieś w tej formie i być może zaledwie w jakiś sposób jest przez nią wywoływana, musi zostać wydobyta i zrekonstruowana

2. Można pewnie starać się porównać tę sytuację z wyzwaniem, przed którym staje ktoś, kto usiłuje opisać kolory osobie niewidomej od urodzenia lub muzykę osobie od urodzenia niesłyszącej. Ale ciekawiej przedstawia się porównanie z uniwersalnym procesem nabywania w dzieciństwie słownika w zakresie języka ojczystego.

3. Nie trzeba dodawać, iż nie zamierzam tutaj sugerować, że autor lub osoba wypowiadająca się ma zawsze pewność co do tego, czym owo „sedno" jest i jaka byłaby najwłaściwsza językowa lub inna dająca się pomyśleć forma ekspresji. Ale same zjawiska autokorekty, wahania się, rewizji, itd. świadczą o wysiłkach autora, by nadać ekspresji obiektywną formę.

za pomocą procesu interpretacji, który w nieunikniony sposób pozostaje subiektywny. Zrekonstruowane znaczenie musi następnie (i tu znowu możemy wziąć w nawias wszystkie nasuwające się aspekty techniczne) zostać przeniesione i oddane w postaci przekładu, który ponownie ma dla tłumacza (podobnie jak dla końcowego odbiorcy w języku przekładu) formę z istoty obiektywną. Dlatego też, podczas gdy autor oryginału jakiegokolwiek tekstu lub innej formy ekspresji obcuje z tym, co w zasadniczym sensie możemy nazwać treścią obiektywną – i podczas gdy z tego właśnie powodu język (lub jakikolwiek inny sposób ekspresji wybierze) jawi się jako pośrednik jego własnej subiektywności – tłumacz napotyka zarówno test oryginalny jak i język przekładu jako obiektywne, w zasadniczym sensie konkretne byty; byty, które, ponadto, są konkretnie określone w taki sposób, iż nawzajem się wykluczają.

Tutaj, jak sądzę, musimy po raz pierwszy podjąć dyskusję ze słynnym stwierdzeniem Waltera Benjamina, iż celem przekładu nie powinno być służenie czytelnikowi[4]. Benjamin, którego rozważania ograniczają się do przekładu literackiego, opowiada się za takim stanowiskiem na podstawie analogii do działa oryginalnego, które, jak twierdzi, również nie powstaje po to, by służyć czytelnikowi. Zobaczmy jednak, w jakim sensie ta druga uwaga może być prawdziwa. Jak już wyżej sugerowałem, autor oryginału pisze coś pod dyktando obiektywnej treści. Idąc za tą przesłanką, trudno byłoby sprecyzować znaczenie zwrotu „twórczość mająca na celu służenie czytelnikowi", zakładając, iż czytelnik jest członkiem tej samej wspólnoty językowej co autor. To znaczy, wydawało by się, iż relacja pomiędzy formą, jaką ekspresja przyjmuje i jej oddziaływaniem na rzeczywistego albo intencjonalnego adresata jest już ustalona w (wyidealizowanej) obiektywnej treści ekspresji. Ale tłumacz, jak sądzę, *nie* pisze pod dyktando obiektywnej *treści*, lecz raczej stara się ustanowić płaszczyznę porozumienia, łącznik, który jest z istoty swej subiektywny, pomiędzy dwiema odrębnymi obiektywnymi *formami*. Tłumacz zmuszony jest, jeśli nie „służyć" czytelnikowi to przynajmniej czytelnika zakładać, czego z pewnością autor oryginału nie musi czynić; podobnie jak tłumacz musi zakładać istnienie autora, z czego również rzecz jasna autor jest zwolniony. (Benjamin może mieć słuszność co do tego, iż odpowiedzialność za przekaz, lub jak moglibyśmy to ująć, ciężar formalnej obiektywności, stawia ekspresję w nieuprzywilejowanej pozycji, ale można wskazać, iż intuicyjnie rozumiemy to bardzo ogólnie i że przekłady, nawet te, które uznajemy za „znakomite", zawsze uznawane są za takie właśnie *jako przekłady*, i że prawie nigdy

4. Walter Benjamin, *Zadania tłumacza*, przeł. Janusz Sikorski, w: Walter Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i opracowanie Hubert Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996, s. 89–90.

nie osądzamy w ten sam sposób dzieł oryginalnych jak i nie posługujemy się tymi samymi standardami).

Celem schematu, który nakreśliłem, jest przede wszystkim zwrócenie uwagi na rolę elementu subiektywnego w translacji, tj. na tę cechę u tłumacza, której, jak się uważa, w ogóle nie powinno być, a która, jak mniemam, jest czymś zasadniczym w procesie powstawania przekładu. Paradoks, o którym wspomniałem wyżej, iż przekład zakłada relację pomiędzy tekstem oryginalnym a językiem przekładu, która to relacja jest przepaścią jednocześnie możliwą i niemożliwą do pokonania, wskazuje nie tylko na implikowane trudności samego zadania, ale również na głęboki niepokój, *inquiétude* lub nawet *Angst* tłumacza, który musi znaleźć sposób penetracji dwóch języków, z których przynajmniej jeden zna w stopniu niedoskonałym i z których żaden nie jest mu dostępny jako subiektywny pośrednik. A jednak musi on niejako nasączyć obydwa swą subiektywnością – raz retrospektywnie raz prospektywnie – która, na mocy koniecznej, ale całkowicie nieweryfikowalnej hipotezy ustanawia dostateczną tożsamość pomiędzy systemami językowymi i kulturowymi, by nie wspomnieć o jednostkach. Właśnie owa zakładana tożsamość, oparta na subiektywnej interpretującej roli tłumacza, nadaje przekładowi jego wewnętrzną niestabilność i niekompletność. Sam tłumacz jak i odbiorca tłumaczonego tekstu są włączeni w ten skok wiary, by tak rzec – a jest nim niczym nie poparte, ale konieczne założenie, iż pomimo powierzchniowego braku ekwiwalencji wchodzących w grę języków, pomimo nie dającej się znieść różnicy pomiędzy kulturami, które tych języków używają, pomimo przybliżeń, nietrafności i omówień w samym przekładzie – pomimo tych trudności i być może w pewnym sensie z powodu nich, przekład jakoś przenosi zasadniczy sens dzieła oryginalnego; założenie, iż w gruncie rzeczy taki zasadniczy sens istnieje – sedno, by wyrazić się śmielej, znaczenia – istota, która jest zasadniczo biorąc dostępna każdemu, bez względu na język i kulturę. Wydaje się, że w tym sensie przekład zarówno nadaje wartość różnicy, jak i ją przekracza.

Przemysł

Mówiąc o „przemyśle tłumaczeniowym", a w szczególności zamierzając dokonać znaczącego rozróżnienia pomiędzy przekładem industrialnym a nieindustrialnym, należy pokrótce zająć się tym, co charakteryzuje przemysł w ogóle, a bardziej konkretnie problemem, w którym momencie pewien zbiór indywidualnych przedsięwzięć lub rzemiosł staje się „przemysłem"?

Rzecz jasna mamy tu do czynienia – zasadniczo choć nie wyłącznie – z kwestią skali, do czego jeszcze powrócę. Ale zamiast dokonać w tym miejscu stosunko-

wo prostackiego dialektycznego posunięcia polegającego na przejściu od ilości do jakości, chciałbym zwrócić uwagę na dwie zmiany diagnostyczne, które nazwę, odpowiednio, zewnętrzną i wewnętrzną. Są one, jak się zdaje, wyznacznikami wzrostu znaczenia industrializacji w produkcji artystycznej i kulturowej jak również i w innych sferach działalności. Zmiana zewnętrzna polega na przemieszczeniu, jakie dokonuje się w relacji pomiędzy producentem i klientem czy odbiorcą produktu. Gdy zleca on wykonanie dzieła na własny użytek czy też zostaje intencjonalnie wyznaczony jako „odpowiedni" czy „idealny" odbiorca dzieła, klient rzemieślnika czy rękodzielnika jest zasadniczo jednostką, tj. niepowtarzalnym podmiotem, który pozostaje w unikalnym stosunku do wytworu, który – nawet jeśli jest produktem masowym – zasadniczo zachowuje swą unikalność. Stosunek przemysłu do odbiorców jego wytworów nie jest stosunkiem do nich jako jednostek, ale przeradza się w odniesienie do rynku, tzn. do szacunkowej ilości abstrakcyjnego popytu wyznaczanego przez równie abstrakcyjne parametry określające dostęp, siłę nabywczą, profil kulturowy lub np. język. Można tutaj podać dwa przykłady: z jednej strony weźmy *Biblię*; *Biblia* była z pewnością jednym z pierwszych masowo produkowanych dzieł drukowanych w większości krajów zachodnich i nadal pozostaje „bestsellerem", a mimo to pewne unikalne cechy, które składają się na jej atrakcyjność zarówno dla wydawców (i tłumaczy) jak i czytelników, nie pozwalają mówić o istnieniu czegoś takiego jak przemysł biblijny (inny problem, czy nie powinniśmy mówić o rozwoju „przemysłu wiary"). Z drugiej strony istnieje ogromna ilość publikacji komercyjnych, reklam jakichś szczególnych produktów, instrukcji obsługi, korespondencji biurowej, itp., które istnieją w bardzo niewielkiej ilości lub nawet w pojedynczych egzemplarzach, a które są zasadniczo produktami przemysłowymi zgodnie z naszymi kryteriami. Ta zmiana optyki na etapie projektu, z klienta indywidualnego na masowego, może w oczywisty sposób, zależnie od typu produktu, mieć wpływ na treść, projekt, opakowanie, dystrybucję i reklamę.

Owa zewnętrzna zmiana w naturze procesu produkcji odzwierciedla się w zmianie wewnętrznej, która jest jednocześnie reakcją na nią. Dzieło zostaje pozbawione cech przypadkowych zarówno w projekcie jak i wykonaniu, ale zostaje zarówno pomyślane jak i wykonane tak, aby sprostać specyfikacjom opartym na szczegółowych kryteriach wykonawczych. Takie wymierne kryteria są absolutnie konieczne również w sytuacji, kiedy klient indywidualny pojęty jest wyłącznie jako zwornik obiektywnego popytu, jako „klient". Produkcja na skalę przemysłową zatem eliminuje element subiektywny z wszystkich aspektów procesu produkcji, jakimi są: intencja lub treść dzieła, jego projekt i wykonanie oraz odbiorca, dla którego dzieło jest przeznaczone.

Jak to przejście od rzemiosła do przemysłu zostaje odzwierciedlone w sferze przekładu? Można powiedzieć, iż w stopniu, w jakim przemysł tłumaczeniowy

obejmuje dzieła literackie – o literaturze zaś można by powiedzieć, że jest z natury odporna na lub przynajmniej, że stawia opór desubiektywizacji – przekład takich dzieł musi również zachować komponent subiektywny. A ponieważ tłumaczenie tekstów wykonuje z reguły pojedyncza osoba (podobnie jak inne całkowicie zindustrializowane zajęcia, np. reklama), możemy z powodzeniem założyć, iż komponent subiektywny spełnia istotną rolę. Rozważmy jednak, jak uprzedmiotowiony kontekst przekładu oddziałuje na zadanie podejmowane przez tłumacza. Dzieło staje się teraz przedmiotem użytkowym, towarem (ang. *commodity*), tzn. jego wartość lub miara jego powodzenia dają się z istoty ująć ilościowo. Oznacza to przynajmniej tyle, iż obiektywne protokoły przekładu, jakąkolwiek formę mogłyby one przyjąć, w sposób zasadniczy determinują (lub po prostu wymuszają) subiektywne decyzje samego tłumacza, dyktując zgodność przekładu z pewnymi narzuconymi kanonami. Podczas gdy, jak sugerowano wyżej, istota pracy translatorskiej polega na subiektywnej „interwencji" tłumacza w obiektywne źródło tekstu w celu ekstrakcji jego znaczenia, i następnie na subiektywnym „tchnieniu" tego znaczenia w obiektywny język przekładu, w tym przypadku tego, co nazywam przekładem industrialnym, element subiektywny musi zostać w największym możliwym stopniu wyeliminowany. Zasadnicza niestabilność i nieokreśloność przekładu muszą zostać w przypadku większości tekstów „zamrożone", by w efekcie dać coś na podobieństwo namiastki obiektywności lub, gdzie to jest niemożliwe, same zostać użyte jako narzędzie konkurencji w drugim obiegu rynkowym zobiektywizowanych tekstów.

(Nawiasem można zauważyć, iż eliminacja subiektywności jako czynnika odgrywającego rolę w tłumaczeniu jest warunkiem wstępnym nie tylko akceptacji przekładu generowanego komputerowo, ale również samego pomysłu, iż coś takiego w ogóle jest możliwe. Oczywiście wszystkie tego typu programy translatorskie z konieczności muszą zakładać jednostkowe, mniej lub bardziej „subiektywne" decyzje ludzi, którzy je piszą i tych, którzy gromadzą dane, na podstawie których programy te są tworzone. Ale tutaj, podobnie jak w przypadku przekładu tradycyjnego, subiektywność, tj. swobodne decyzje dotyczące trafności doboru odpowiedników leksykalnych – mogą zostać podporządkowane indukcyjnym lub narzuconym arbitralnie regułom zgodności czy korespondencji.)

Podczas gdy w przypadku indywidualnego (nawet zleconego) przekładu literackiego wymagane jest, jak twierdziłem, założenie czytelnika jako podmiotu, w przypadku przekładu industrialnego czytelnik również musi zostać założony; tutaj jednak czytelnik jest rynkiem, czyli skalkulowaną ilością obiektywnego popytu, który z definicji pozbawiony jest subiektywności. To składnia nas, by pokrótce rozważyć twierdzenie Benjamina, zgodnie z którym niezadowalający przekład, „można określić jako niedokładny przekaz nieistotnej treści. A będzie tak dopóty, dopóki przekład będzie rościł sobie pretensje do służenia

czytelnikowi”[5]. Jeśli przez „czytelnika” Benjamin nie ma na myśli jednostki lub jej wyobrażonego ekwiwalentu, lecz abstrakcyjnego odbiorcę – „czytelnika w ogóle” – to możemy powiedzieć, że wszelki przekład industrialny podejmuje się z takim założeniem. Specyficznym miernikiem trafności przekładu, jeśli mamy go rozpatrywać jako zjawisko obiektywne, będzie kryterium ściśle *performatywne*, międzyjęzykowe albo behawioralne. Mianowicie w pierwszym przypadku będzie nim to, jak blisko kolokacje, ciągi słów czy zbitki obrazów naśladują występowanie ich obiektywnych korelatów w języku źródła; w drugim – w jakim stopniu dające się zaobserwować reakcje czytelnika generowane przez zetknięcie z tekstem w języku przekładu naśladują reakcje generowane przez zetknięcie z tekstem oryginalnym.

Oświecenie

Może się wydawać nieusprawiedliwionym osąd, iż jedyny dobry przekład to ten, który podejmowany jest dla odbiorcy jednostkowego lub taki, który nie zakłada w ogóle żadnego odbiorcy. I ponieważ według obiegowego rozumienia, przekład ma za zadanie informować ludzi o rzeczach, o których w innym wypadku nie posiadaliby żadnej wiedzy, przyjrzyjmy się pokrótce, jakie strategie stosuje się dla przekazania informacji za pośrednictwem przekładu.

Jak sugerowałem wyżej, kryteria przekładu dokonywanego na skalę przemysłową mają z konieczności charakter funkcjonalny: przez wzgląd na zasadę zaspokajania wymiernego ilościowo, przewidywalnego popytu przekład musi być przekazywalny; musi istnieć konkretny produkt, znaczenie, które można ekstrapolować z testu oryginalnego i przechować w dostatecznie efektywnej formie w języku przekładu. Lecz tak pojęte znaczenie, zarówno tekstu oryginalnego jak i tekstu przekładu, o tyle, o ile nie jest równoważne z obiektywnym językiem samych tekstów, nie może być oceniane na ich podstawie. Mamy tutaj do czynienia z postulatem ekwiwalencji nie tylko między dwoma językami, ale także między nimi oraz hipotetyczną arytmetyką abstrakcyjnego aczkolwiek możliwego do ilościowego ujęcia znaczenia. To w tym sensie Benjamin pyta (przypomnijmy, iż zajmuje się on wyłącznie przekładem literackim): „Co też takiego »mówi« utwór? Co przekazuje? Niewiele temu, kto go rozumie, jako że istotą jego jest nie komunikat, nie wypowiedź. A jednak przekład, który pragnie przekazać, nie potrafi przekazać nic oprócz komunikatu, a zatem rzeczy nieistotnej”[6]. Ze względu na zaspokajanie konkretnego wymiernego popytu przekład rzeczy-

5. Walter Benjamin, *Zadania tłumacza*, s. 90.
6. Walter Benjamin, *Zadania tłumacza*, s. 69.

wiście musi coś przekazywać – stąd bierze się przedstawiony niżej trójpodział typów treści, jakie proponuje przemysł tłumaczeniowy.

Po pierwsze, istotnie daje się zaobserwować fakt przeważającego skupienia uwagi na transmisji danych, które podpadają pod ogólny termin *informacja*. Wszelkiego rodzaju przekłady nieliterackie: prawnicze, biznesowe, promocyjne, polityczne, administracyjne, dziennikarskie, akademickie, naukowe z konieczności stanowić muszą znakomitą większość tłumaczeń i odgrywają zdecydowanie najistotniejszą rolę w sensie ekonomicznym w przemyśle tłumaczeniowym. Warto zaznaczyć, iż we wszystkich tych przypadkach dzieło samo zostaje „uprzedmiotowione" w sensie takim, iż posiada weryfikowalną treść, której interpretacja nie powinna być zależna od czytelnika, i która jest przynajmniej w teorii przekazywalna w całkowicie obiektywny sposób. Tutaj nieunikniona subiektywność tłumacza jawi się wyłącznie jako czynnik ujemny – ogólnie mówiąc jako niedostatek wiedzy czy to w sensie niedostatecznej znajomości wchodzących w grę języków czy w sensie nieznajomości kultur lub też innych sfer odnoszących się do tłumaczonego dzieła. We wszystkich przypadkach dzieło oryginalne ma by tak rzec zdeterminowaną wcześniej wartość i jakość przekładu należy mierzyć jego zdolnością do powielenia tej wartości, tj. za pomocą czegoś w rodzaju hipotetycznej tożsamości. Stąd zdecydowanie dominujący trend w przemyśle tłumaczeniowym przeniknięty jest ideologią ekwiwalencji pomiędzy tekstem źródłowym i językiem przekładu.

Tutaj na różnych poziomach pojawia się wiele z bardziej skomplikowanych problemów, jakie nurtują również przekład literacki, a jednak niestabilność i niejednoznaczność nie są w tej sferze akceptowane i dlatego neutralizuje się je za pomocą jednej z dwu zasadniczych strategii: Po pierwsze to, czego nie można (przy obowiązywaniu przyjmowanych wyznaczników jakości) poddać funkcjonalnej (w większości wypadków oznaczałoby to: prawnie wiążącej) ekwiwalencji pomiędzy językiem źródłowym i językiem przekładu, zostaje po prostu pominięte – pominięte przede wszystkim w języku przekładu, lecz w miarę wzrostu ekonomicznego znaczenia przemysłu tłumaczeniowego również z języka źródłowego. Druga strategia polega na fizycznym godzeniu dwóch języków, gdzie język sprawujący hegemonię, najczęściej będący językiem tekstu źródłowego, narzuca swoje językowe – a co za tym idzie również prawnicze, kulturowe, być może nawet psychologiczne formuły – językom (zazwyczaj językom przekładu) podporządkowanym.

Drugi rodzaj treści oferowany przez przemysł tłumaczeniowy można uznać za bliski pierwszemu pod względem ekonomicznej i kulturalnej siły, chociaż bez wątpienia zajmuje tłumaczom mniej czasu. Chodzi o materiał, który po prostu nie niesie ze sobą żadnej konkretnej, istotnej pod względem prawnym informacji. Pod tę kategorię podpadają dzieła literatury pięknej, poezja, scenariusze filmowe,

eseje, różnorodne pisma akcydensowe, teksty piosenek, reklamy, itd. Tutaj strategia, jaką się przyjmuje, nie jest strategią ekwiwalencji a mimezy.

Mimeza taka może przyjąć którąś z trzech poniższych form. Pierwsza polega na rozwinięciu środków ekspresji w języku przekładu, które naśladują idiomatykę języka źródłowego, skrycie pozbawiając tego drugiego jakichkolwiek językowych czy kulturowych akcentów, a otwarcie odmawiając takiego kontekstu w wersji tłumaczonej. Po drugie, następuje mniej lub bardziej dosłowne kopiowanie testu źródłowego w języku przekładu, co w sposób jeszcze bardziej bezpardonowy potwierdza niejęzykowy charakter przekazu. Warto zauważyć, iż w obydwu tych przypadkach unika się interpretacji w jakimkolwiek sensownym znaczeniu; języki źródłowy i przekładu umieszczane są, by tak rzec, równolegle obok siebie, a całe zagadnienie semantycznej lub kulturowej reszty zostaje unieważnione lub w najlepszym wypadku uznane za przedsięwzięcie odmienne gatunkowo. Trzecia forma mimezy jest pozornie najprostsza i najbardziej bezpośrednia: tekst zostaje zachowany w języku oryginału, „przełożony" tylko dzięki temu, iż teraz pojawia się jako obcy element w języku docelowym.

Łatwo zauważyć, że mimetyczna strategia przekładu funkcjonuje najlepiej i stąd też jest najbardziej widoczna w tych obszarach komunikacji, w których syntaktycznie ustrukturowane znaczenie jest najmniej ważne i występuje najrzadziej, a mianowicie w reklamie i rozrywce. Warto w tym miejscu zaznaczyć jednakże, iż ocena trafności przekładu w tym przypadku opiera się na tej samej zasadzie skuteczności jak w przypadku informacji przekazywanej przez przekład oparty na ekwiwalencji; mianowicie reakcja „konsumenta" przekładu mniej lub bardziej dokładnie powiela reakcję „konsumenta" tekstu oryginalnego[7].

W przypadku zarówno bezpośredniego przekazu informacji na bazie założonej ekwiwalencji pomiędzy językami źródłowym i przekładu oraz prezentacji tematu, emocji lub polecenia za pomocą naśladownictwa w języku przekładu, przekład usiłuje generować przewidywalne i ilościowo wymierne zachowania u odbiorcy. I to właśnie dzięki wytworzeniu takich zachowań przekład można zasadniczo uznać za udany lub dokładniej mówiąc trafny. Oświecenie, jakie niesie przekład na skalę industrialną jest tym, które powoli rozświetlało umysły psów w eksperymencie Pawłowa; jest to wiedza, jak interpretować dany sygnał w sposób jednoznaczny i reagować na niego w sposób przewidywalny.

---

7. Zdumiewający sukces krajowych edycji popularnych programów telewizyjnych takich jak *Big Brother* czy *So You Want to Be a Millionaire* dostarcza znakomitego, aczkolwiek raczej przygnębiającego przykładu skuteczności przekładu mimetycznego w przypadku artefaktów kulturowych, gdzie jedynym przekazem jest przyciągnięcie widza.

Nie trzeba dodawać, iż ogromna ilość informacji „z powodzeniem" przełożonych na wiele języków musi w rezultacie powodować u sporej liczby osób przyrost wiedzy, której byliby pozbawieni gdyby nie przekład. Ale na zakończenie przyjrzyjmy się negatywnemu wpływowi, jaki przemysł tłumaczeniowy działając według zasad, które nakreśliłem, wywiera na kulturę i język odbiorców.

Subiektywność, którą uznałem za istotę roli tłumacza, roli, innymi słowy, polegającej na interpretacji, ulega eliminacji, a mianowicie, gdy zakładanym – przynajmniej w teorii – celem przekładu ma być przekaz informacji. Języki, zgodnie z tą zasadą, pojmowane są jako zwyczajne równania algebraiczne, gdzie każda zmienna otrzymuje jasno określoną wartość a znaczenia można powielać systematycznie z doskonałą precyzją. Jak stwierdziliśmy już wyżej, to, co w języku nie przystaje do tego schematu, z konieczności ulega porzuceniu. I tak, jeśli para słów w dwu językach – np. angielskie *individual* i polskie *osoba*, –zostanie konwencjonalnie uznana za (prawniczy lub funkcjonalny) ekwiwalent, to we wszystkich tekstach, gdzie słowa te zastępują się nawzajem, zostaną one zasadniczo oddzielone od swoich specyficznych znaczeń i konotacji. Wskutek powyższego, jakakolwiek próba oddania istniejących różnic znaczeniowych w przekładzie i rozbicia w ten sposób tej konwencjonalnej ekwiwalencji zostanie w efekcie uznana za błąd translatorski. W ten sposób język zostaje z konieczności podporządkowany imperatywom biznesu, biurokracji i technologii, które dostarczają środków i okazji dla ogromnej ilości tłumaczonych tekstów. W stopniu, w jakim środowiska te nadal dominują w przemyśle tłumaczeniowym, ich użycie języka – ich sposób pojmowania natury języka – wywierać będzie rosnący wpływ na formy przekładu, które uznawane są za udane, jak i *de facto* na funkcjonowanie języków wziętych osobno. Może to doprowadzić do rozszczepienia słownika danego języka, by tak to ująć: w sytuacji, kiedy „słownictwo podstawowe" liczące sobie jakieś dwa, trzy tysiące słów (wraz ze specjalistycznymi, technicznymi słownikami) stanie się całkowicie umiędzynarodowione poprzez porzucenie „nieprzekładalnych" skojarzeń i marginalizację bogatszego opisowego słownictwa, które zostanie uznane za tylko „literackie" lub wręcz archaiczne.

Druga z zasadniczych strategii, jakie opisałem, mianowicie translacja jako mimeza, również wystrzega się interpretacji, chociaż opiera się na zasadzie, zgodnie z którą tekst źródłowy jest również z istoty niejednoznaczny. Tutaj jednakże język ograniczany jest do zwykłego gestu. Pewnego rodzaju kreatywność wchodzi do procesu naśladowania, ale jest to kreatywność z natury rzeczy podporządkowana możliwej do ilościowego ujęcia reakcji ze strony użytkownika języka przekładu,

a zatem skierowana jest nie na sens czy znaczenia tekstu w języku źródłowym a raczej na możliwy do zaobserwowania skutek wywołany u odbiorcy przekładu.

W obydwu przypadkach – a można przewidywać, iż w coraz większym stopniu wśród relatywnie małej ilości przekładów, które nadal podejmowane są w celu interpretowania sensu – zasadą operatywną będzie, iż nie ma reszty, że nie ma niczego w jednym języku, czego nie można efektywnie powiedzieć w drugim. Ze względu na protokoły przemysłu tłumaczeniowego zadanie tłumacza: pokonać nieprzekraczalną przepaść, nadać znaczenie temu, czego nie można wyczerpująco przekazać, stanie się niepomiernie łatwiejsze, ale zarazem straci swój podstawowy sens.

[przełożył Jacek Mydla]

Maciej Nowak

Menedżer czy inteligent... czyli mit anglisty w kontekstach

Wymienione w tytule konteksty zakładają, że nie chodzi nam jedynie o uśredniony wizerunek jakiegoś problemu. Chodzi może o niuanse, które istnieją, ale bywają lekceważone lub ukryte za skonwencjonalizowanym pozorem mitu. Jeśli mówimy o „micie", interesuje nas głównie wspólnota i „wspólnotowość", chociaż zmuszeni jesteśmy – i jest to ważne założenie – uwzględnić w tej dyskusji rolę indywidualności. Badanie życia wspólnot wiedzie zatem ku zagadnieniom indywidualności i odwrotnie. Praca dla innego i dla siebie, paradoksalnie rzecz ujmując, wzajemnie się napędzają i jednocześnie wykluczają. Tu obieg się zamyka. Problemat i wizerunek „anglisty" wykazuje różnorakie zbieżności z Robinsonem Crusoe – literackim portretem pioniera w czasach kształtowania się kapitalizmu. Genialność motywu Robinsona to nic innego jak wyjątkowo barwne ukazanie historii konfliktu, ale też i nieuniknionego współdziałania między egotyzmem, a potrzebą bycia z innym i z innymi. Nikt nie potrzebuje społeczeństwa tak, jak ten, który pragnie żyć z inwestycji i, co za tym idzie, z jakiejś formy wyzysku. Crusoe i Moll Flanders, postaci literackie Daniela Defoe, uczą nas, że dojrzałość społeczna to między innymi pielęgnowanie uważności – by obudzić się zawsze tam, gdzie osiąga się korzyści.

Zdaje się, że zarówno „angliście", a raczej jego pewnemu pionierskiemu typowi, jak i Robinsonowi los i przy okazji opatrzność wyznaczyły ważne role. Obydwoje nacechowani są skrajnym „zindywidualizowaniem" i poczuciem własnej wyjątkowości, obydwoje wykazują się plastycznością światopoglądową oraz gotowością do poświęcenia swoich idei, by, jak kot, zawsze upaść na cztery łapy i – koniecznie – tam, gdzie trzeba. Nic nie wyraża istoty zaradności indywidualnej jak Robinsonowski epizod, w którym protagonista znajduje złote monety na wraku swojego statku. Rozbitek niczym kaznodzieja purytański wygłasza wzniosłą, niemal elegijną tyradę przeciwko tej truciźnie ludzkich dusz, ale nie widzi nic na przeszkodzie, by nie zabrać sobie tej całej fortuny, chwilowo bezużytecznej, „na wszelki wypadek". „Dobry" anglista musi się więcej napracować, by coś osiągnąć i wytargować od opatrzności pomyślność, ale mechanizm przekładania oficjalnych idei na czyny działa na podobnych zasadach. Bodaj już od szóstej dekady zeszłego stulecia ten uprzywilejowany i wybrany filolog obcy uważa się za szczególnie utalentowany podmiot tej kultury i tego kraju,

„pozwalając" się wykształcić na koszt jego podatnika. Anglista jest w zasadzie patriotą i, jak angielski *gentleman* poprzedniego przełomu wieków, oficjalnie czuje się zobowiązany by służyć swojej ojczyźnie. Jak wiemy, obywatele *tego* kraju postrzegają siebie jako naród wyjątkowo doświadczony, mocno uduchowiony i bardzo przywiązany do wszelakich gestów heroicznych. Ale – i jest to realistyczny ekwiwalent Robinsonowego motywu przywłaszczenia sobie złotych monet – jeśli nadarzy się okazja, ów Anglista nie omieszka wybrać sobie jako miejsca swojego zamieszkania zupełnie innego, najlepiej o wiele bogatszego kraju. Rzecz w tym, że w przeciwieństwie na przykład do kadry informatycznej, która przydaje się zawsze i wszędzie, kapitałem filologa jest, niestety, jego użyteczność tam, gdzie trzeba uczyć lub tłumaczyć coś z języka na inny język. Pracując w tej branży raczej nie ucieknie się daleko od własnych źródeł i własnego języka. Nikogo nie stać na to, by zapomnieć, że Anglicy i Amerykanie też szukają ciekawej pracy, a swój język znają najlepiej. Raczej trzeba będzie tu zostać. Przytoczony tu model pioniera jest już dziś nieco przestarzały, ale należy go pamiętać, gdy studiuje się naturę przekształceń społecznych i ustrojowych na przełomie epok (komunizm, powrót do kapitalizmu) oraz stuleci (w świadomości powszechnej zawsze aktualna karnawaliczna magia przełomu wieków.) Metodologicznie, niniejsze studium portretu anglisty podlega pod szeroką dziedzinę krytyki kultury (*culture studies*) – czyli, w oczach socjologów, niepokojąco szeroką dziedzinę krytyczną i interpretacyjną nieśmiało ściągniętą na grunt rodzimy... właśnie przez anglistów. Nie chodzi jednak o to, by snując wywody na tematy kulturowe z różnych perspektyw brać studia socjologiczne za rogi. Wręcz przeciwnie, należy je szanować jako źródło obiektywnej oceny uwierzytelnionej konkretnym zapleczem statystycznym. Należy też raczej uzupełnić rygorystyczną wizję akademicką subtelnymi – wracamy do tytułu i pierwszego zdania niniejszego szkicu – „kontekstami" właśnie. Nie sposób uchwycić specyfiki relacji między kanonem humanistycznym, a kulturą zupełnie lokalną, peryferyjną bez poszerzenia i przeformowania pojęć używanych przez akademików na całym świecie. Ferdynand Braudel śmiało dopomina się, by w dyskusji o charakterze historiograficznej nie pomijać, na przykład, uwarunkowań klimatologicznych. Wszystko ma swój klimat – dodamy – zarówno w sensie symbolicznym jak i bardzo potocznym oraz wszystko ma miejsce wytyczone przez język lub jakąś dyscyplinę nauki. Są jednak, o czym często się zapomina, pomosty, bramy i „schody" łączące dyscypliny, wglądy, „klimaty", sposoby i style deskrypcji i tak dalej. „Przekonany jestem, że nie ma ścisłych granic między naukami humanistycznymi. Każda z nich jest bramą otwartą na całość rzeczywistości społecznej, prowadzącą do wszystkich izb i na wszystkie piętra domu, pod warunkiem, że badacz nie zatrzyma się w swojej wędrówce ze względu na szacunek dla swych sąsiadów-specjalistów;

korzystajmy, jeżeli tego trzeba, z ich własnych bram i schodów”[1]. Ironiczną ilustracją tego punktu „oglądu”, wedle wielu tradycjonalistów mogą okazać się „schody” genialnego grafika M. C. Eschera, ale nie ma powodów, by nie próbować – w zasadzie nieustannie – zmieniać perspektywy oceny rzeczywistości. Chodzi tu między innymi o to, by nie powtarzać tych samych błędów w nieskończoność oraz o to, by nie powielać jałowych schematów metodologicznych, zwłaszcza jeśli te ulegają szybko przedawnieniu.

* * *

Culture studies powstały na gruncie krytyk społecznych, które również nie bujają w obłokach duchowości – jest to raczej ujęcie kultury jako sceny konfliktów i antagonizmów. „Studia kulturowe interesują się konfliktami, a nie ładem. Dociekają i antycypują je na poziomie bezpośredniej interakcji, ale także, co ważniejsze, na poziomie znaczeniowym”[2]. Naturalnie zredukowanie wszystkiego do płytkiej opozycji walki „klasowej” trąci dziś niepoważnym anachronizmem. Ważne jest dzisiaj raczej poszerzenie sceny obserwacji społecznej, czyli, według Raymonda Williamsa, podpatrywanie i opisywanie kultury jako *a whole way of life*. Studia kulturowe zajmują się więc przedstawieniem rozwoju życia wspólnot jako efektu nieustającego pasma sporów. Inaczej, w dziedzinie tej bierzemy na warsztat jakąś istotną konfrontację na całej linii kontaktów społecznych, a, dodajmy, relacja anglisty ze swoimi subtelniejszymi „kontekstami” jest dobrym tego przykładem. Krytyka kultury przypatruje się związkom pomiędzy zachowaniem społecznym a subiektywnością, demaskuje gry władzy tam, gdzie nie sięgają podręcznikowe metodologie społeczno-polityczne. W tych dość interdyscyplinarnych dochodzeniach chodzi o zagadnienia związane z „formowaniem się podmiotów oraz ich doświadczanie kulturowej i społecznej przestrzeni”[3]. Krytycy kultury dość szeroko określają zakres interesujących ich dyscyplin – ekonomia, polityka, „media”, informacja, socjologia, oświata, nauka i technologia, antropologia, historia – to wszystko z dużym naciskiem na *gender* (krytyka płci), problemy rasowe, klasy społeczne, seksualność itd. Ta mieszanka, jak widać, niezbyt dobrze brzmi po polsku – tłumacz, który czuje choć trochę problematykę stylu i poprawności stylistyki w przekładzie, najprawdopodobniej wolałby zostawić niektóre określenia

1 Fernand Braudel, *Historia i trwanie*, przeł. Bronisław Geremek, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 233.

2. Chris Jenks, *Kultura*, przeł. Wojciech J. Burszta, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1999, s. 202.

3. Toby Miller, *What it is and what it isn't: Introducing...Cultural Studies, w: A Companion to Culture Studies*, <http://www.blackwellreference.com/ subscriber/ tocnode?id=g9781405141758 _chunk_g 97814051417582 13> (10.05.2007).

nietknięte (*power*, *media*, *gender*, *race*) oraz w ogóle nie brać się za te zagadnienia w kontekście własnej kultury. Tak czy inaczej, taki „mix" nawet po angielsku nie zawsze spodoba się np. socjologom. „Studia kulturowe odrzucają wartości absolutne – robią to, co chcą (a niekiedy dowodzą tego, czego pragną dowieść!)"[4]. Ale studiów tych nie należy odrzucać tak szybko – przecież nie wszędzie dotrze profesjonalna statystyka. Rygorystyczny „pomiar" socjologiczny nie jest w stanie, na przykład, ujawnić działań oportunistów politycznych, czyli „poprawnych politycznie" ludzi interesu bez względu na panujący system i bynajmniej nie chodzi o wszelkiego rodzaju lustracje. Trudno jest również wepchnąć do tabeli policzalnych wartości marginalne praktyki – na przykład – subkultur i ich pochodnych. Nie chcemy uciekać od socjologii. „Poziom bezpośredniej interakcji", w naszym przypadku – chociaż wolimy tę frazę jako cytat – dotyczy problemu relacji anglistyki (to jest, anglistyki przełomu ustrojowego) z charakterystycznymi zjawiskami kultury tej doby w następujących kontekstach:

- Kontekst pierwszy: kształtowanie się klasy średniej i erozja tzw. inteligencji; oraz różne funkcje społeczne „inteligencji" – między innymi jako znaczący głos w liczebnie skromnej, ale na szczęście jeszcze nie wymarłej klasy inteligencji twórczej.
- Kontekst drugi: ukryte problemy i cele zawodowe inteligenta-anglisty jako uprzywilejowanego strażnika „pomostów" między kulturami i językami.

I

Kontekst i *contest*. Na początek zakładamy, że przełom ustrojowy przyniósł konieczność promocji i wyklarowania się pojęcia średniej klasy w nowym społeczeństwie pokomunistycznym. Intuicja i zdrowy rozsądek każą wierzyć, że zaczynem tejże grupy społecznej była inteligencja. Czy klasa średnia ma zatem cokolwiek wspólnego z „inteligencją"? Pozwólmy sobie na uwzględnienie splotu znaczeń – też w sensie ogólniejszym. Odpowiedź – chyba tak. Skoro podstawą racji bycia *middle-class* jest osiąganie szeroko pojętego prestiżu w społeczeństwie, co historycznie nawiązuje do rywalizacji między ludźmi interesu i arystokracją, podbijanie swojej wartości poprzez wykształcenie jest w tej sytuacji sprawą bezdyskusyjną. Ale wykształcenie i tytuł to nie wszystko. Kultura literacka Anglików obfituje w przykłady postaci, powiedzmy, bezczelnie zaradnych, (*knaves*, *rakes*, *tricksters*) tak jak Autolycus z *Winter's Tale* lub Horner z *The Country Wife* (jedna z setek komedii czasu restauracji Stuartów), którym los nie każe

4. Chris Jenks, *Kultura*..., , s. 202.

pokutować za „zło" uczynione innym[5]. Oczywiście brak demonizacji tego dość próżnego cwaniactwa należy traktować z przymrużeniem oka – te dzieła literackie przynależą do rejestrów komicznych. Ta pobłażliwość dotyczy tylko wszelkich wykroczeń, jak byśmy to dzisiaj ujęli, o niewielkiej szkodliwości społecznej. *Rake* może nie jest prawowiernym modelem dla klasy stawiającej na *professions*, ale symbolizuje konieczność uznania mobilności i witalności jako podstawy wizji sukcesu. W dojrzałym klasycyzmie nikczemność zostaje ukarana w imieniu wszelakich autorytetów oświeconych – Tom Rakewell, czyli rozpustny *rake* z płócien Williama Hogarta kończy w Bedlam, najsłynniejszym w Anglii i Londynie przytułku dla obłąkanych. Wniosek – dobry kapitalista, paradygmatyczny okaz nowej klasy panującej jakoś musi wyważyć swoje postępowanie. Po pierwsze zdecydowanie nie może dać się ponosić emocjom i, raczej jak Robinson, nie oczekiwać zbyt wiele od złudnego świata wdzięków i rozkoszy.

Niczym Robinson Crusoe (z pewnością skończony *rake* dla feministek), średnioklasowiec musi się ruszać, narażać swoje życie, zawierzyć opatrzności, ale może przede wszystkim starannie prowadzonej buchalterii... i, na każdym kroku, pomnażać swój kapitał. I tak przez całe życie. W przypadku inteligenta PRL, o ile tenże nie uczestniczył w walce o niepodległość swojego kraju, dynamika poczynań życiowych, zwłaszcza w kwestiach zawodowych, była mierna. To prawda, inteligent z pewnością górował poziomem wykształcenia nad absolwentem przeciętnego uniwersytetu zachodnioeuropejskiego, ale nie cieszył się jakimkolwiek dobrobytem, jeśli za punkt odniesienia w ocenie materialnego standardu życia przyjmiemy kryteria światowe. „Nie był to zwykły dystans, ale drastyczna różnica, która pozbawiła polską inteligencję wszelkich szans na osiągnięcie statusu klasy średniej, mimo że zajmowała ona porównywalne miejsce w strukturze społecznej"[6].

Niemal na wszystkich poziomach życia w uduchowionej kulturze polskiej dominuje zastój, stan niemalże historycznie uświęcony jako tradycyjna podstawa dumnej i „stabilnej" tożsamości narodowej. Ideologia tak zwanej Czwartej Rzeczpospolitej najwidoczniej zapragnęła jak najwięcej wycisnąć z tego archaicznego nawyku samooceny polskiej. Poczucie obrony stabilności swojej kondycji było również podporą porządku życia komunistycznej ojczyzny. Polskiemu inteligentowi w czasach PRL wystarczyło skończyć studia, by wybrać sobie czekający

5. Robert D. Hume, *The Myth of the Rake in „Restoration" Comedy*, w: „Studies in Literary Imagination", 10 (1977), s. 29. Moda na krewkiego hultaja w latach sześćdziesiątych była przykładem swoistego odreagowania na obskurantyzm reżimu purytańskiego, który doprowadził do zastoju kulturalnego Anglii. Światopogląd literacki okresu restauracji Stuartów szczycił się swoim „libertyńskim" pochodzeniem inspirowanym pośrednio, a może wręcz z grubsza, pismami Thomasa Hobbesa i Niccolo Machiavellego.

6. Henryk Domański, *Polska klasa średnia*, Monografie FNP, Wrocław 2002, s. 24.

na niego etat „będący stałym, chociaż odległym i niezobowiązującym elementem myślenia o przyszłości, który zależał mniej od zapobiegliwości samych jednostek niż od reguł funkcjonowania systemu”[7]. Oczywiście, o czym praca socjologiczna nie mówi, dobrodziejstwa tego daru od systemu mogły być zwielokrotnione poprzez wybranie poprawnej opcji światopoglądowej. Sukces, jak zawsze, uwarunkowany był właściwymi wyborami politycznymi, towarzyskimi, rodzinnymi i małżeńskimi.

Polskiego inteligenta „wyższego” – nobilituje dobre zaplecze społeczne. Najlepiej jeśli wywodzi się z inteligencji przedwojennej, śmiało roszczącej sobie prawo do bezpośrednich koneksji z czymś, co można by nazwać „etosem staropolskim”. Ów konserwatywny etos nawiązuje do sentymentalnego światka „pięknych” i „prawdziwie polskich” tradycji i zwyczajów, czyli tradycji i zwyczajów szlacheckich. Sielski wizerunek takiego środowiska to w istocie, by przywołać terminologię psychoanalityków, fantazja, najwidoczniej integralna część dość specyficznej, mocno zromantyzowanej mitologii narodowej. „Prawdziwość” polska istotnie opiera się na inicjatywie indywidualnej, ale w czynie bohaterskim po polsku dominuje retoryka absolutnej ofiary złożonej ku chwale ojczyzny. Jest to więc model indywidualizmu spalającego się dla wspólnej sprawy – model, pokreślmy, w naszych czasach zdecydowanie bardziej azjatycki niż europejski, chociaż w tej zdawkowej – może zbyt zdawkowej – ocenie całkowicie wykluczamy wielkie tygrysy Dalekiego Wschodu. Indywidualizm zachodni stawiając na racjonalność, stawia na egoizm i może nawet samotność, ale nie musi to być postawa całkowicie samolubna - „w końcu szeryf strzelał zawsze w obronie mieszkańców. Bohater łączył samotność z bezinteresownym heroizmem, walcząc o dobro wspólnoty”[8]. W końcu nawet samotnik Robinson pragnął uchodzić za gubernatora swojego króla i w newralgicznych momentach, gdy trzeba było się określić politycznie – było jasne, że jest nade wszystko Anglikiem. Gubernator Crusoe jest zatem obywatelem najlepszego i najbardziej cywilizowanego z narodów świata; narodu, który, na przykład, w przeciwieństwie do zdemoralizowanych Hiszpanów nie traktuje dzikich jak kaczki, do których można sobie do woli strzelać. Inną sprawą jest, że wielu liberalnych Anglików wypowiedziałoby się dziś nawet po stronie godności samych kaczek, psów, kotów i, oczywiście, znanych wszystkim ostatnio angielskich lisów.

Indywidualność polska, zdaje się, zawsze robi sobie dobrze, przez co bardziej boli innych. Kocha absolutnie wszystkich jako ojczyznę, ale na co dzień gardzi wszystkimi „gorszymi”, szydzi sobie z naturszczyków (specjalność inteligencji twórczej) lub nienawidzi tych, którzy mimo niższych „wyjściowych

7. Henryk Domański, *Polska klasa średnia*, s. 108.
8. Henryk Domański, *Polska klasa średnia*, s. 75.

notowań" hierarchicznych okazali się skuteczniejsi, czy po prostu lepsi, od tych od zawsze dobrze ustawionych. Ogólnie, dla Polaka sukces to rezultat działania impulsywnego – bez planowania i systematycznego wysiłku. Jak wkraczać do akcji to widowiskowo, bohatersko i do krwi ostatniej. Niestety zawsze obrywa się żyjącym. Martwy bohater, niczym protagonista greckiej sztuki, osieroca swoje dzieci, doprowadza do skrajnej pasji i histerii swoja matkę lub małżonkę. Żywy bohater, jeśli wybierze opcje pozostania przy życiu, zawsze szuka guza. Szlachcic polski, zamiast pracować, jakby to sobie życzyli polscy pozytywiści, „u podstaw", wplątuje się w szaleńcze sieci pieniackich intryg i niczym tragiczny *Le Cid* wypala swoje siły witalne w obronie swojego honoru i godności rodowej. Awanturnictwo jest poniekąd ulubionym zajęciem (*pastime*) Polaka w czasie pokoju i względnego dobrobytu. Jeśli Polak zostaje latarnikiem na obczyźnie, zaczytuje się w *Panu Tadeuszu*, w momencie, gdy czas i obowiązki wykluczają sentymentalną lekturę eposu romantycznego. Literacki obraz staropolskiej idylli – to obraz tylko literacki. I tak, do znudzenia, oazy zacofania – zaścianki mazowieckie, zaścianki litewskie, zaścianki ukraińskie. Tak jak w tragedii klasycznej lub komedii Fredry, powody, by się gniewać i walczyć o swoje bywają nielogiczne i urojone – bohater najzwyczajniej nie potrafi spokojnie żyć i uczyć się nowych rzeczy. Pozostaje fantazja powagi nazwisk, tytularnych godności i jest to wartość „stała" w każdym równaniu określającym polskość. „Silnego" obywatela, w tym kontekście, nie interesuje indywidualizm jako materialna, poznawcza i intelektualna inwestycja – pod tym względem, obywatel jako szlachcic był już dobrze ustawiony od zawsze. Do czasu. Przytoczmy informację podaną w „kapsułce", czyli coś w rodzaju ciekawostki historycznej dodanej do zasadniczego tekstu *Europy*, w podtytule „Rozprawa historyka z historią", Normana Daviesa.

> Polska drobna szlachta była czymś jedynym w swoim rodzaju. W niektórych dzielnicach – na przykład na Mazowszu – stanowiła jedną czwartą ogółu mieszkańców. W niektórych okręgach szlachta zaściankowa – czyli „siedząca-za-ścianą" – tworzyła całą ludność odseparowanej od chłopów osady, tak zwanego zaścianka. Szlachcice bronili swojego sposobu życia z zajadłą determinacją; do siebie zwracali się *per* „pan" i „pani", a do chłopów mówili *per* „ty". Wszystkich innych szlachciców uważali za braci, a wszystkich pozostałych – za gorszych od siebie. Najsroższe kary zarezerwowali dla tych, którzy podszywali się pod ich stan, i zazdrośnie strzegli procedury nadawania szlacheckich tytułów. Nie zajmowali się handlem, chyba że chodziło o żołnierkę lub zarządzanie majątkami. Do miasta zawsze jechali konno, choćby i na kucyku: nosili karmazynowe kontusze i broń – choćby to była symboliczna szabla z drewna. Mogli mieszkać w ruderach, ale każda taka rudera musiała mieć ganek, a nad nim – tarczę z rodowym herbem. Nade wszystko upierali się, że książę Lubomirski i inni magnaci są tacy sami jak oni[9].

9. Norman Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, przeł. Elżbieta Tabakowska, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2000, s. 628.

W cytacie uwagę przykuwa fraza „z zajadłą determinacją", może jeszcze bardziej „nie zajmowali się handlem". Istotnie – fragment doskonale uzupełnia niniejszą dyskusję. Próżno by na Mazowszu szukać polskiego Robinsona. Co dziwne, „ciekawostka" Daviesa brzmi świeżo nawet dla Polaka, który wszelkich reprezentacji kultury sarmackiej miał po uszy już po zasadniczej, to jest, podstawowej edukacji w tym kraju. Tym bardziej razi ten cały rodzimy koloryt rudery staropolskiej wciśnięty przez obcego historyka do „kapsułki" niesamowitości i ciekawostek dziejowych, które nie dotyczą jakiegoś egzotycznego kraju, kolejnej groteskowej wyspy odwiedzonej przez Lemuela Gullivera, ale geograficznego serca jednoczącej się dziś Europy. Jednakże sam fakt przytoczenia przykładu polskiej szlachty przez wielkiego Daviesa podświadomie nas porusza, mimo że wiemy, iż uczony świetnie mówi po polsku i nie jest dla nas człowiekiem zupełnie obcym. Czytając tego typu „oczywistości", zwłaszcza po angielsku, doznajemy olśnienia i widzimy wyraźnie, że jako Polacy ślepo ulegliśmy polonocentrycznemu mitowi. Dla Anglika, poniekąd człowieka dumnego ze swojej tożsamości narodowej, schludny i harmonizujący z otoczeniem dom jest jego świętością i niemal metonimiczną wizytówką jego ojczyzny. Dom, pisze Jeremy Paxman, „jest tym, co Anglicy mają zamiast Ojczyzny. Idea Vaterlandu albo Patrie jest zbyt najeżona poczuciem znaczenia państwa oraz idei narodowości i pochodzenia"[10]. Polakowi-szlachcicowi pozostaje w takim razie tylko goła idea narodowości i pochodzenia, której aksjologicznym środkiem jest on sam i jego interesy. Jest jeszcze... rudera z gankiem, którą jeszcze dziś groteskowo idealizuje niejeden Polak. W świetle tej refleksji dochodzimy do wniosku, że fantazja pokonała rzeczywistość empiryczną. Widzimy, że niby historia dobrze poinformowała nas o konsekwencjach ciemnoty demokracji szlacheckiej, ale większość z nas pragnie zachować w pamięci nieskalany obraz jakiejś fikcyjnej sielanki staropolskiej.

W pewnym sensie, schematyzm reprezentacji literackiej jest ważniejszy niż doświadczenie historyczne. Jest to tak zwane „upupienie" przez formę u Gombrowicza, która niby dotyczy estetyki, ale, w kontekście filozofii dwudziestego stulecia po Chrystusie – jako forma ekspresji i mitu, bez wątpienia kształtuje zachowania i nawyki całych wspólnot.

> Esej Gombrowicza *Przeciw poetom* jest oczywiście pozornie tylko, i dla uproszczenia atakiem na „poezje wierszowaną". Jest on zwrócony przeciw literaturze przyglądającej się w lustrze, wspierającej się na kulach minionej szlachetności, minionego piękna, literaturze żerującej na zgranym obrazie, obracającej metaforą jak kalejdoskopem, sądzącej, że wystarczy „nowy" i „ładny" zestaw słów, aby nadać nowy zapach słowu „róża", nową nostalgię czy nowe bohaterstwo słowu „Polska", nowe upojenie słowom „uda kochanej"...

10. Jeremy Paxman, *Anglicy. Opis przypadku*, przeł. Jarosław Mikos, Wydawnictwo W.A.B, Warszawa 2007, s. 196.

> Przeciw literaturze leniwie klajstrującej burżuazyjne kompartymenty życia, gaworzącej w odpowiednich i wzruszających chwilach z Sokratesem czy Beatrycze, i przenoszącej się chętnie nad Niemen, aby pomarzyć[11].

Rozumiemy już, co Oscar Wilde dokładnie „miał na myśli", gdy stwierdził, że to nie sztuka naśladuje życie. W istocie jest dokładnie na odwrót, a wiara w cudowną moc odpowiednio skonstruowanych zdań i wzniosłych określeń, u Polaków, stała się sposobem na zaspokajanie potrzeb zupełnie rzeczywistych. Przenoszenie podejrzanego sentymentu, powiedzmy – literackiego, do empirii życia codziennego to zdaje się właśnie siła mitu wspólnot, narodów i ideologii. Wchodzimy na teren już dawno opanowany przez myślicieli-pisarzy jak Roland Barthes, ale obca klasyka kulturoznawcza jakoś niezbyt pasuje do ruder z gankami, wiejskich zapachów, zakurzonych herbów, i powierzchownej elegancji werbalnej tej szlachetniejszej strony narodu. Mit trwa i miewa się dobrze.

* * *

Gdy poszukujemy tych marzycielskich nawyków w kontekście przed i powojennej inteligencji, należy pamiętać, że operujemy tu raczej sugestywnym symbolem i dosyć pedagogicznie przejaskrawionym *exemplum* i że są też dobre cechy waleczności „o swoje" w imię starych, dobrych wartości. To właśnie inteligencja polska najlepiej się sprawdza, gdy chodzi o walkę przeciwko obcym reżimom. Konspiracje, tajne drukarnie w piwnicy, stacje radiowe na strychu, przemycanie prasy, libacje z Piotrem Skrzyneckim, nieoficjalne rauty z Wacławem Havlem, karkołomna pomoc wielkim polskim Żydom formatu Władysława Szpilmana, kabarety polityczne, literatura aluzyjna, organizacja Szarych Szeregów i pikiet w stoczniach – te sprawy wychodziły inteligentnym rodakom najlepiej. Ta inteligencja „myśląca" to raczej lokalna odnoga wielkiej światowej rodziny intelektualistów, która ma coś do powiedzenia na każdy temat. Ten ciekawy gatunek człowieka, na przykład, na Zachodzie czyta Marksa po swojemu, odważnie broni praw mniejszości etnicznych, robotników, zwierząt i, najprawdopodobniej, z obrzydzeniem patrzy na większość dokonań politycznych i cywilizacyjnych Kraju Rad. Akademickich poglądów i postaw jest oczywiście znacznie więcej. W skrajnych przypadkach intelektualista jest w stanie, na przykład, zaprzeczyć istnieniu holokaustu, ale widocznie promile chorobliwych inklinacji wykazują podobne wartości we wszystkich środowiskach. Twórczy inteligent to taka osobliwa pozostałość po modelu publicznego herosa w starożytnych Atenach.

11. Konstanty A. Jeleński, *Bohaterskie niebohaterstwo Gombrowicza*, w *Gombrowicz filozof*, wybór i opr. Francesco M. Cataluccio i Jerzy Illg, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1991, s. 156.

Nie jest to bynajmniej typ sarmacki. Owszem, w przypadku Ateńczyków – chodzi o to, by spalić się całkowicie, by pokazać wszystkim, że jest się najlepszym – ale jest to bezwarunkowe poświęcenie się dla dobra najpiękniejszej w swoim czasie demokracji na świecie. Prywata, zaścianek, szczęście rodzinne, drewniane szable, wygodna stabilizacja – to nie *eudaimonia* dla Greka[12].

Walka o wyzwolenie narodowe to prawdziwe błogosławieństwo dla inteligenta, który naczytał się Greków. Rzecz w tym, że w czasach pokoju niepotrzebny jest już ideowy aktywista, ale „menedżer"[13]. W imperializmie niespokojne dusze, czego doskonałym przykładem był uzależniony od opium Robert Clive, zawsze można było wysłać do Afryki lub do Indii. W oparach monsunowego zaduchu nadpobudliwy poszukiwacz przygód mógł najlepiej wykazać się swoimi nadludzkimi zdolnościami podbijania nowych terytoriów w imieniu Jego Królewskiej Mości, a tym samym dla dobra wszystkich rdzennych obywateli Zjednoczonego Królestwa. Oczywiście niektórzy z nich mogli próbować stworzyć swoje własne imperium w sercu dżungli, ale o takich przypadkach dowiemy się raczej z modernistycznej literatury opłakującej romantyzm, a nie z podręczników historii. Ale w postkomunistycznej ojczyźnie nie ma już ekscytujących misji dla nawiedzonych ideowców. Nadwrażliwych twórców można wypchnąć do reklamy – jeśli im się uda przekonywująco coś sprzedać, dobrze sobie zarobią. Jeśli nie – to nie dobrze; w nowym społeczeństwie nie ma dla nich miejsca. „Najogólniej rzecz biorąc, inteligenta kaznodzieję i gawędziarza zastępują specjaliści od *public relations*, marketingu i *human resources*, których intelektualne ambicje nie przewyższają poziomu rzetelnego fachowca"[14]. Tendencja ograniczenia wiedzy niepraktycznej i teoretycznej postępuje w zawrotnym tempie[15]. O ile inteligent twórczy, zwłaszcza jeśli podłapał to i owo z mądrości życiowych Sofistów, jakoś sobie daje radę, to tak zwaną warstwę inteligencji budżetowej (por. u Mleczki kategoria „biurew") czeka los dinozaurów. Ta ostatnia: „reprezentuje nierzadko

12. Hannah Arendt, *Labour, Work, Action*, w: *The Portable Hannah Arendt*, red. Peter Baehr, Penguin, New York 2000. „Transcendencja ku wieczności (*eudaimonia* – szczęście) dla Greka była całkowicie osadzona w heroicznej i doczesnej walce dla dobra publicznego swojego państwa" (s. 203). „Żmudna, a więc systematyczna i, w pewnym sensie, spokojna praca lub ustabilizowana prywatność miała być, oczach prawdziwych Greków, przymiotem nieszczęśliwych, biednych i zniewolonych" (s 187). Por. pojęcie *douleia* (niewola).

13. Henryk Domański, *Polska klasa średnia...*, s. 121.

14. Henryk Domański, *Polska klasa średnia...*, s. 112.

15. O nieuchronnym przedawnieniu funkcji uniwersalnego intelektualisty, czyli „Zaratustry na kampusie uniwersyteckim" pisze, w tonie dydaktycznej parafrazy koncepcji Richarda Rorty'ego, Leszek Drong, *A Few Skeptical Remarks on Richard Rorty's Philosophy of Education: Or, Do We Really Want Crowds of Ironist Liberal Zarathustras on Our Campuses*, w: *Perspectives in Higher Education: Poland Proceedings*, red. Merry G. Perry i William Lalicker, West Chester University Press, West Chester 2007, s. 65–77.

typ będący połączeniem nieudacznika o elitarnych fobiach z pretensjami do wysokiego statusu. Ideowo bezbarwni, lokują się na poboczu głównego nurtu zmian, podobnie jak w krajach zachodnich kategorie „białych kołnierzyków", pozbawionych wyrazistego oblicza. Bierni i sfrustrowani są dla polityków wymarzonym obiektem manipulacji wyborczych"[16].

Mimo że czasy nie te, są powody by sądzić, że ten opis dziwnie pasuje do prawowitego mieszkańca mazowieckiego zaścianka w siedemnastym i osiemnastym wieku. Może życie szlachcica było ciekawsze w tym, że częściej dochodziło w nim do pyskówek i krwawych burd, ale w egzystencji szlacheckiej nic nie razi bardziej niż umiłowanie stagnacji. Im więcej inercji, tym lepiej, można się powadzić w karczmie i sejmiku, popić, w końcu – umrzeć, a potem choćby i potop. Powracamy do współczesności i cytujemy dalej. „Nie eliminuje to kłopotliwego problemu przyszłości wszystkich naczelników, referentów czy księgowych, których styl pracy kojarzy się z bezproduktywnym przekładaniem papierów, popijaniem herbaty i nudą. Nawyki wyniesione z socjalistycznych zakładów pracy stały się zasadniczą przeszkodą we wdrażaniu do nowych ról zawodowych, a wieloletnie przyzwyczajenia trudną do pokonania barierą mentalności"[17]. W przypadku ogółu – śledzimy dalej pracę o „kwestii" powstawania klasy średniej w Polsce – przywiązanie do błogiej inercyjności, stało się poważnym problemem egzystencjalnym w momencie gwałtownego przejścia na nowy system gospodarki rynkowej. Uciążliwe się okazały również nawyki światopoglądowe, a raczej ich aspekt wyznaniowy. Gombrowicz miał nieświadomie powtórzyć socjologiczną prawdę, wcześniej bardziej naukowo wyartykułowaną przez Maxa Webera, że „katolicyzm jest miarą naszej niedojrzałości i zubaża osobowość Polaków". Doczytamy dalej: „teoretyczna refleksja pozwala wysnuć wniosek, że większa religijność łączy się z mniejszym zaufaniem do własnych sił"[18]. W ślepym oddaniu się odgórnym autorytetom, w tym również doktrynalnym i politycznym, fatalistycznie podpisujemy wotum zaufania wobec różnych form kolektywizmu, które zdecydowanie odbiegają od protestanckiego modelu sukcesu. *A self-made (wo)man* to paradygmat wylansowany przez wspomnianego Robinsona Crusoe i, przy okazji, Moll Flanders – jego jeszcze bardziej przytomnego, kobiecego odpowiednika lub, bardziej historycznie, jest to wzorzec samodzielności ekonomicznej propagowany, na przykład, przez administrację Ronalda Reagana i Margaret Thatcher[19]. Wnioski ogólne pracy o polskiej klasie średniej – w domyśle ze znakiem zapytania – są jednak umiarkowanie optymistyczne. Można powiedzieć

16. Leszek Drong, *A Few Skeptical Remarks on Richard Rorty's Philosophy of Education*..., s. 128.
17. Leszek Drong, *A Few Skeptical Remarks* ..., s. 129.
18. Leszek Drong, *A Few Skeptical Remarks*..., s. 70.
19. Leszek Drong, *A Few Skeptical Remarks*..., s. 50.

„im dalej tym lepiej". Praca, opublikowana w 2002 roku (skupia się na badaniach akcentujących odniesienia czasowe 1984 i 1998) naturalnie nie mogła przewidzieć skutków fali masowej migracji ekonomicznej do krajów Unii Europejskiej po roku 2005. Jednakże ostrożność w przypisaniu współczesnemu charakterowi polskiemu cech postępowości jest nadal wskazana, o czym świadczyłby olśniewający, choć krótki, sukces reżimu politycznego 2006–2007, który retorykę małej godności zaściankowej wyniósł do rangi oficjalnej polityki państwowej.

II

Anglista. Wpisując anglistę w ten schemat grup społecznych, należy go porównać, zestawić i, nieuchronnie poróżnić z „lepszym" inteligentem okresu międzywojnia. Dobra inteligencja, to ta wszechstronnie oczytana klasa humanistów. Przystojni chłopcy w wielkich mycach lub dużych kapeluszach i piękne Polki – w tym obrazku, powiedzmy, dominuje typ ułożonej i bystrej blondynki w paryskim kapelusiku mocno osadzonym na głowie. Inteligencja międzywojnia to twarze europejskie o rysach szlachetnych. W gestach, manierach i intonacji głosu panuje wdzięczna afektacja. Chłoną poezję, chętnie podróżują do Paryża i do Zakopanego, ubóstwiają przede wszystkim Mickiewicza i Chopina, ale znają się też na wysokich awangardach epoki wielkiej moderny. Niektórzy z nich, na przykład Karol Szymanowski, Witkacy lub Bruno Jasieński, przełamują bariery tradycji i potrafią dobrze się znaleźć w nowych prądach estetycznych. Humanista, na przykład w roli filologa obcego, zna doskonale francuski i uwielbia literaturę pisaną w tym języku. Jeśli zajmie się przekładem, tłumaczy chętnie nie tylko Balzaca, ale także Prousta osiągając w tej dziedzinie, tak jak Tadeusz Boy-Żeleński, absolutne mistrzostwo. Inteligencja humanistyczna ceni sobie zasady i dla nich jest w stanie poświęcić – w każdym sensie – swoje życie. Nie ma tu nic ważniejszego ponad aksjologiczną trójcę *Bóg*, *honor*, *ojczyzna*, a umiłowanie romantycznego staropolskiego mitu bierze górę nad zdrowym rozsądkiem i chłodnym osądem dziejów. Ci najlepsi z Polaków to ludzie poważni – nawet dowcip i surrealistyczny absurd w ich wydaniu wydaje się mocno przedestylowany i wystylizowany na coś raczej wzniosłego. Humanista-inteligent jest słowny, nigdy się nie jąka, mówi przeczystą choć jak na obecne gusta zbyt sztuczną polszczyzną i nie żartuje sobie, jak Anglicy, z najwyższych autorytetów. Jeśli młody człowiek przed wojną nauczy się angielskiego, zwykle przestrzega z pietyzmem formalnych zasad gramatyki i mówiąc w tym języku używa przede wszystkim angielskich zapożyczeń z łaciny i francuskiego. Z rozumieniem bywa pewnie gorzej, a wymowa zwykle brzmi fatalnie. Nie wpływa to jednak źle na jego reputację w oczach oświeconych klas Europy zachodniej. Polak zwykle nadrabia braki komunikacyjne bardzo dobrym

poziomem ogólnego wykształcenia, ofiarnością w walce o „wolność waszą i naszą" i, jak przystało na potomka rycerskich szlachciców, wykazuje się niespotykaną wręcz w innych cywilizowanych krajach kurtuazją wobec dam. Może brzmi to jak atut całkiem marginalny, ale owa rycerskość polskich oficerów sprawia, że na przykład wiele Brytyjek wiele lat po wojnie wyjątkowo dobrze wspomina maniery tych bladych i zbyt szczupłych *gents* z Europy Wschodniej.

Wszystko pięknie, ale, by posumować ów typ, stawiamy pytanie: czy ten portret dobrze rokuje na przyszłość całemu narodowi. Bez względu na to, czy ulegniemy wdziękowi polskiego *gent*, wraz z jego genetycznie unormowaną niechęcią do jakichkolwiek zmian, czy nie, jest to relikt przeszłości, którego nie sposób umiejscowić w globalistycznej ideologii i klimacie przemieszania kultur w „postkolonialnych" czasach. Zaściankowość jest zaprzeczeniem wielokulturowości, którą, w swojej najbarwniejszej postaci, Polak poznał dopiero na emigracji jako obywatel-przybysz, przyznajmy szczerze, drugiej kategorii. W Wielkiej Brytanii, emigrant, były lotnik RAF-u lub wierny żołnierz Generała Andersa raczej się nie asymiluje. Pozostaje nostalgia za mocarną ojczyzną i melancholia, bo straciło się coś, jak to bywa w melancholii, czego nigdy nie było. Sytuacja ta może się zmienić tylko w czasach komunizmu, gdy wielu inteligentów odczuje na własnej skórze horror klaustrofobii politycznej zapodany im okrutnie przez nowy system. Ten ostatni nie tylko zdecydowanie pozbawia go marzeń o sielskiej ruderce z gankiem, ale odmawia mu podstawowych dobrodziejstw bytowych, które uchodzą za standardowe wyposażenie europejskiego domostwa. W tej sytuacji, społeczeństwo dzieli się na tych, którzy wydają się zadowoleni z kondycji socjalistycznej (tu prawie każdy jest biedny i nikt nie musi się szczególnie wysilać, by jakoś przetrwać); na tych, którzy lubią nade wszystko adrenalinę i walczą o niepodległość (wielcy przegrani przełomu XX i XXI wieku) oraz na tych, którzy pragną jakoś przekroczyć granice i więcej się tu nie pojawiać. Anglista, szczególny rodzaj inteligenta, swobodnie porusza się między tymi kategoriami – wszak pełni funkcję łącznika kultur, rejestrów, konfiguracji etycznych, światopoglądów i systemów gospodarczych.

Anglista-humanista w czasie intensywnego budowania socjalizmu jest bytem tyleż wyjątkowym, co wyobcowanym przez to właśnie poczucie wyjątkowości. Wykształcony w czasach komunizmu lub na przełomie starego i nowego czasu znajduje powody, by czuć się dumny z tego, kim jest i by dyktować warunki. W tej wersji, zauważamy, dziś już anachronicznej, anglista jest klasą dla siebie – pamięta czasy, kiedy zostać anglistą było trudno. Otrzymując indeks, student anglistyki w latach 70 i 80 tych dołączył do grona ekskluzywnej elity studentów, którzy „dadzą sobie radę" i to od razu, bo – powielimy truizm – chętnych do uczenia się angielskiego było zawsze wielu. Popularność tego języka nie była narzucona przez znienawidzoną ideologię. Wręcz przeciwnie – była to potrzeba powszechnie

kojarzona z wyborem zdrowego rozsądku oraz nadziei, że dzięki dobrej znajomości tego najważniejszego z języków spełnią się marzenia o podróżach za żelazną kurtynę. Przyznajemy, że dzięki angliście wizja indywidualistycznej ekspansji poza zaściankową mentalność stała się możliwa i że dzięki niemu bliżej nam jak nigdy dotąd do przedsiębiorczej ciekawości (*curiosity*) Robinsona Crusoe. Każdy, kto poważnie traktował angielski, liczył skrycie, że nawet jeśli nie uda mu się uciec na dobre z kraju demokracji ludowej, to przynajmniej trochę sobie pozwiedza wielki świat.

Anglista wypełnił niszę w drugim, „zaocznym" i doskonale „prywatnym" obiegu edukacyjnym. Już jako student filolog nieźle potrafił sobie dorobić dzięki, jak to często bywa, zarówno dziwnym uprzedzeniom swoich rodaków, jak i ich praktycznym ambicjom, które konsekwentnie przenoszą na swoje potomstwo. Wysyłanie syna lub córki na korepetycje cieszyło się reputacją najlepszej inwestycji dla „dziecka" i jego przyszłości, „by żyło mu się lepiej niż nam". Refleksji pragmatycznej rodzica zwykle towarzyszy odruchowe przekonanie, że szkoły nie uczą i jedyną czynnością, która pozwoli im spać spokojnie, jest – koniecznie – zapłacić i to, na wszelki wypadek, sowicie za dokształcanie dziecka. Jest to swoista praktyka kulturowa wynikająca z wieloletnich doświadczeń i – przede wszystkim – uprzedzeń wobec darmowych usług powszechna. Nic dziwnego. Po pierwsze, dorosły Polak widział jak funkcjonował jego własny zakład pracy, w którym pracował sobie beztrosko na rzeczonej już wyżej posadzie państwowej. Po drugie, skoro praca była skrajnie nudna, Polak, potomek krewkiego szlachcica lub buńczucznego chłopa, potrzebował osłodzić sobie życie - opiniami, mitami, domysłami, przypuszczeniami, narzekaniem, kupowaniem spod lady itd.

Tu znów bliżej jest do mitu i rytuału oczyszczającego aniżeli do chłodnej kalkulacji, ale musimy założyć, że życie symboliczne jest częścią życia w ogóle, nawet jeśli sprowadza się do wegetacji lub czystej konsumpcji. W naszym kraju, partycypacja przyjęła formę subwersywną w stosunku do oficjalnych instytucji. Formalnej drodze ucznia do prestiżu społecznego towarzyszy bogata sub-kultura dokształcania, dopłacania, dowartościowania się poprzez uczestnictwo w posiłkowym modusie tej alternatywnej edukacji i gospodarki. Okazuje się, że programowa stagnacja kulturowa ma swoje drugie dno. Można spokojnie przyznać, i w ten sposób uzupełnić zamysł socjologiczny, że o ile zaangażowanie motoryczne w sprawach służbowych przeciętny (niekoniecznie inteligentny) i przyzwoity obywatel PRL ograniczał do minimum, jego wkład witalności życiowej zainwestowany w działalność alternatywną (dorobkowo-dokształcającą) można porównać z zaangażowaniem zawodowym menedżera niemałej firmy w demokracji zachodniej. Po godzinach ośmiogodzinnej nudy – czas na mały kapitalizm. Tradycja i nowy system zapewniają stabilizację wartości, ale trzeba coś robić. By coś się działo, trzeba się ruszać – trudności w pozyskiwaniu wszelkich

środków konsumpcyjnych oraz konieczność nawiązywania znajomości z należytymi czyli wpływowymi postaciami, to wystarczające bodźce, by prowadzić podwójne życie publiczne. W przypadku dokształcania dzieci poprzez naukę języka angielskiego istnieje jeszcze motywacja patriotyczna. Angielski oficjalnie nie był mile widziany pod jakimkolwiek względem w środowisku światopoglądowym PRL, a więc uczenie się go wprowadzało w życie politykę polskiego stawania okoniem wszystkiemu, co rosyjskie i, może przy okazji, niemieckie. Jest to odruchowa reakcja, koronny przykład patriotyzmu „stosowanego", aplikowanego w każdych okolicznościach.

Dlatego anglista już jako student był zamożniejszym typem młodego inteligenta. Był mniej uzależniony od budżetu rodzinnego, jeździł częściej i dalej ze granicę, ubierał się modniej, okazyjnie próbował używek niekonwencjonalnych bez większego poczucia winy, cytował intelektualistów niewygodnych dla metodycznych i pod każdym względem ustatkowanych „uczonych" inteligentów starej daty. Jeśli czytał literaturę, dzielił ze starszym kolegą po fachu fascynację modernistycznym kanonem, choć z pewnością nie poświęcał tyle czasu na lekturę. Już wtedy raczej „nie było czasu". Trzeba było nadrabiać sprytem i inteligencją. Szkoła interpretacji literackiej zakorzeniona w tamtych czasach stawia na intelektualną głębię argumentów aniżeli obfitość informacyjną. Powody są poniekąd oczywiste – izolacja kulturowa kraju komunistycznego, ograniczony dostęp do aktualnej literatury fachowej, ale także do zbiorów historycznych. To ostatnie stało się wyłącznym przywilejem Polonistów, szczęśliwych wybranych, którym dane jest zawsze czerpać bez ograniczeń z rogu obfitości literatury swojego języka. W zasadzie bez wglądu w archiwa i odrobiny sensacjonalizmu archeologicznego nie ma w ogóle progresji w dziedzinie historii literatury i kultury, bo tworów tych nie sposób w nieskończoność redukować do czystych pojęć.

Anglista-intelektualista czytał Jacquesa Derridę, Michela Foucaulta i Louisa Althussera lub Waltera Benjamina, dość paradoksalnie, by powalczyć umysłowo w imię świętych idei polskich i niepodległości kraju prometejsko obciążonego komunistycznym reżimem. Liberalny marksizm teoretyczny zwalczał marksizm, przynajmniej teoretycznie, częściowo zrealizowany. Idee żyły i żyją, jak już wspomnieliśmy, swoją logiką najwidoczniej nie racjonalną, ale mityczną. Ale, najwidoczniej, dość bezmyślna adaptacja obcych stylów akademickich miała też progresywne strony. Młody intelektualista '80 nie był już skrupulatnym molem książkowym ani perfekcjonistą poprawności wyrazu czy to w języku obcym, czy też ojczystym jak jego elitarni poprzednicy. Jednakże brak konsekwencji w wyznawaniu takiego czy innego światopoglądu pozwolił na uwolnienie się od wielu uprzedzeń związanych z uprawianiem bezwarunkowego patriotyzmu w dobrym przedwojennym stylu. Ten ostatni dość niebezpiecznie przyjął za świętą, jak już wiemy, ckliwą wersję, heroiczną polonocentryzmu, osadzonego w ro-

mantycznych mitach mesjanistycznych. Była to przy okazji wizja wskrzeszenia „imperium" polskiego od morza do morza, najlepiej bez udziału przedstawicieli narodowości wyznania mojżeszowego. Polak tradycjonalista również reprezentował słabe poczucie humoru. Grzeczny dowcip polskiego inteligenta sprzed lat może przyprawić młodszego człowieka o mdłości:

– Panie Kowalski, co pan tu robi na dworcu, przecież pana pociąg odjeżdża dopiero za dwie godziny.
– To prawda, ale wie pan, panie Malinowski, na dworcu zawsze przypomni pan sobie o czymś co zapomniał pan w domu, a ja mam do domu pół godziny drogi[20].

Jeśli ten dowcip ma reprezentować rodzime poczucie humoru, nie zabraknie nam powodów, żeby szybko stąd emigrować. Anglista ma bardziej wymagające potrzeby satyryczne, zna na pamięć hasła i scenki z *Monty Pythona*. Popkultura zachodnia, dozgonne umiłowanie idoli typu Mick Jagger, Jim Morrison, egzotycznego intelektualizmu Beatników, później Boba Marleya i jeszcze później czarnej kultury raperskiej, pozwoliły angliście na otwarcie się na Innego. Może to brzmi jak apologia pluralistycznego i postmodernistycznego[21] bałaganu, ale warto podkreślić, że nowe mody intelektualne propagują dionizyjską żonglerkę ideami w sposób bezbolesny dla jakichkolwiek mniejszości – seksualnych, etnicznych, politycznych. Student filologii obcej dowiaduje się, że rewolucje obyczajowe i seksualne są integralną częścią historii dojrzałych cywilizacji i że w Anglii różne manifestacje np. tzw. antynomianizmu wzbogacały tę kulturę o niemal „hipisowskie" poglądy już w siedemnastym wieku[22].

---

20. Jerzy Wittlin, *Jest taki dowcip! 666 dowcipów do opowiadania w 600 sytuacjach*. Iskry, Warszawa, 1979, s. 170.

21. „Prawowierni" intelektualiści polscy lubią krytykować „postmodernizm" – w zasadzie nigdy nie uściślając, co termin ten miałby oznaczać. Ów bardzo modny i pojemny *-izm* najwidoczniej pojmuje się jako abstrakcję o wysokim stopniu bliskoznaczności do czegoś, co można by nazwać „kompletną anarchią aksjologiczną". Jacek Kaczmarski w jednej ze swoich piosenek (zatytułowanej *Postmodernizm*) zinterpretował to szerokie pojęcie jako niechlubną wizytówkę naszych czasów. Podobny stosunek do postmoderny wyraża w swoich publicznych tyradach bardzo dydaktyczny Krzysztof Zanussi.

22. Por. Leonard W, Levy, *Blasphemy. Verbal Offense Against the Sacred, from Moses to Salman Rushdie*, The University of New Carolina Press, Chapel Hill and London 1995, s. 136–167. Termin odnosi się do poglądów dysydenckich wspólnot wyznaniowych w siedemnastowiecznej Anglii (np. *Diggers*, *Levellers*, *Ranters*). Antynomianizm jako światopogląd „alternatywny" ogólnie sprzeciwiał się religii formalnej i instytucjonalnej, zakładał, że człowiek, jako stworzenie boskie nie jest w stanie zgrzeszyć i nie powinien wstydzić się swojej pożądliwości. Najciekawszym kaznodzieją Ranterów był Abezier Coppe, autor ekstatycznego kazania *A Fiery Flying Roll* (*Latający Wir Ognia*, 1649), poniekąd pisma o mocnym, demagogicznym, wydźwięku politycznym. Równość wszystkich wobec prawa boskiego miała uprawomocnić roszczenia biednych do nieskrępowanego

Wyzwolenie poglądu anglisty poszerzyło też jego pole widzenia i doświadczenia ludzkiego w sensie filologicznym. Dzięki kulturze popularnej, nowy filolog musiał otworzyć się na niuanse rejestrów lokalnych, subkultur, mikrokultur, których klasycznie edukowany filolog nie znał i nie chciał znać. Tu nie mamy wątpliwości. Inteligent z dobrego domu lat dwudziestych i trzydziestych został wychowany w duchu poczucia własnej elitarności oraz bezwzględniej wyższości kultury wysokiej nad popularną lub cywilizacją „naszą" nad – jak to ujmuje klasyczny antropolog – kulturą „dzikich"[23]. Niechęć do współczesnego odtwarzania pierwotnej symboliki rytuałów wspólnotowych – tatuaże, kolczyki, malowanie twarzy na stadionach – nie krył wybitnie wykształcony Kresowiak Stanisław Lem. Wielu szlachetnych asów inteligencji przedwojennej nie potrafiło i nie potrafi wypowiedzieć słowa „Żyd" w sposób nie wywołujących u Żydów jakiś traumatycznych wspomnień, nawet gdy polski rozmówca jest przekonany o neutralności swojego zdania. Choć głębokie uprzedzenia rasistowskie Polaków wraz z historyczną treścią, w której się przejawiały poprzez wieki, zostały wyparte ze świadomości, wszędzie pozostawiają po sobie jakiś ślad. Niczym przejęzyczenie lub marzenie senne u Freuda, „zawsze ten sam antysemityzm" zdradza swoją obecność nawet w przeciwstawnych orientacjach światopoglądowych i politycznych.

> Neurotyczny antysemityzm polski występuje przede wszystkim w postaci spiskowej wizji historii. Ze względu na podziały światopoglądowe w naszym społeczeństwie mówić można o dwóch jej podstawowych formach: materializmie detektywistycznym i spirytualizmie detektywistycznym. Różnice praktyczne między nimi są nikłe. Ci, którzy na przykład mówią o syjonistach w „Solidarności", ci, którzy mówią o trockistach w „Solidarności" i ci, którzy w symbolu zjazdu „Solidarności" widzieli wystylizowaną gwiazdę Dawida, podzielają fundamentalnie tę samą wizję historii"[24].

---

korzystania z dóbr majętniejszej części społeczeństwa. Wśród przeciwników tej oryginalnej koncepcji Coppe uchodził za gwałtownika, który nawracał, często w całkowitym negliżu, za dnia, a po nocach beztrosko hulał z dziewczynami w karczmach. Ów surrealistyczny, często potępiany przez moralistów kaznodzieja najwidoczniej i mimo wszystko nie uchodził za najgroźniejszego wroga publicznego. Jeśli angielski zmysł samozachowawczy zdecydowanie wykluczył kiedykolwiek jakąś wspólnotę religijną jako czynnik destruktywny dla porządku państwa, był nim w pierwszej kolejności Kościół Rzymskokatolicki.

23. Termin używany, na przykład, przez Bronisława Malinowskiego. Nikt w dzisiejszych czasach nie podważy autorytetu tego wielkiego antropologa, ale niektóre terminy określające kultury pierwotne (prymitywny, dziki) jako niepoprawne politycznie musiałyby być zastąpione eufemistycznymi odpowiednikami.

24. Aleksander Smolar, *Tabu i niewinność*, w „Jidełe. Żydowskie pismo otwarte", red. Michał Bilewicz, Bogna Pawlisz, Wydanie specjalne – *Żydzi i komunizm*, Wiosna, Warszawa 2000, s. 61.

Widocznie odruchowy i niemal bezmyślny rasizm to cena za komfort możliwości wybrania jasnego celu i wytyczenia konkretnego kierunku postępowania, sprowadzonego do wyrazistych kategorii i znaków *Bóg, honor, ojczyzna*.

* * *

Młody podróżnik po wojnie nie trafia do Paryża ani na zagraniczną konferencję naukową, gdzie wszyscy posługują się eleganckim i klarownym, ale też pod wieloma względami ograniczonym językiem. *Sic*. Napisanie skonceptualizowanego referatu naukowego w języku obcym nie jest bardzo trudnym zadaniem dla wykształconego i poukładanego człowieka. Żargon nauk, co zauważyli twórcy *The Royal Society od London* (1660), z założenia musi być prosty i konkretny. Thomas Sprat twierdzi, że język angielski, jako język narodu szczycącego się „uniwersalnym temperamentem", może spełnić przewodnią rolę w promocji rzetelnych postaw empirycznych w poznaniu jako takim[25]. Jednakże nobilitująca czynność pisania referatu może obyć się bez czasów przeszłych i innych zaawansowanych konstrukcji gramatycznych. Może się zdarzyć, że młody anglista, jako student lub asystent pojedzie sobie za granicę na konferencję akademicką. Częściej jednak kończy w pubie lub hotelu, gdzie pracuje na czarno, a tam mówi się zupełnie inaczej. Przyznajmy szczerze: rozeznanie się w kulturze języka w społeczeństwie wielokulturowym jest ogromnie trudne dla Polaka. W samej Wielkiej Brytanii zwyczaje, obyczaje, kody, gesty życia codziennego i dialekty regionalne tworzą skomplikowaną sieć kultury, a trzeba tu jeszcze dodać małe światy i ojczyzny populacji pokolonialnych. Rozumienie dialektów – i to w sensie czysto technicznym, to jest, fonetycznym, angielskich: Cockney, Midlands, Merseyside, Yorkshire; szkockich, zwłaszcza Aberdonian; irlandzkich i walijskich dla początkującego turysty dobrze władającego standardową angielszczyzną graniczy z cudem. Dochodzą do tego mniejszości z całego świata i, oczywiście, bogaty świat nawyków towarzyskich, kulinarnych, konwersacyjnych, specyfiki humoru i dowcipu, ogrom materiału semiologicznego wpojonego rdzennemu obywatelowi przez reklamę i media. Język angielski jego rodzimych użytkowników niemal w każdej postaci jest fonicznie trudny do zrozumienia. W ustach Anglika, Amerykanina, Jamajczyka lub Irlandczyka spółgłoski wykazują naturalna tendencję do zlewania się lub zanikania, a wyrazy określające „oczywiste", czyli słabe formy w zdaniu bywają „prawie" pomijane. Trudy leksykalizacji tego języka poczuł na własnej skórze, a może przede wszystkim zdrowiu, Samuel

25. Thomas Sprat, *The History of the Royal-Society of London*, 1667, w: *Critical Essays of the Seventeenth Century*, 1650–1685, tom 2, red. J.E. Spingarn, Indiana University Press, Indiana 1957, s. 118–119.

Johnson, który z dużym poczuciem niedosytu ukończył swój pionierski słownik, *A Dictionary of The English Language*, w 1755 r. W latach osiemdziesiątych zeszłego stulecia, wydawnictwo *Oxford English Dictionary* zawierało grubo ponad 500 tysięcy słów, do czego należy dodać jeszcze pół miliona, a obecnie znacznie więcej, nieskatalogowanych terminów technicznych, naukowych, informatycznych itd[26]. Przedsmaku tej magicznej różnorodności wysłowienia języka angielskiego i bogactwa jego znaczeń, w sensie zarówno praktycznym jak i symbolicznym, można doświadczyć na ulicach Londynu lub Nowego Jorku.

To, czy młody Polak jest się w stanie znaleźć w tych kulturowo odmiennych okolicznościach czy nie, zależy od bardzo osobistych zdolności asymilacji i wypracowania sobie właściwej aktywności wśród obcych dźwięków, twarzy i obrazów. Tak czy inaczej, jeśli Polak nie ulegnie alienacji i frustracji, która niechybnie przerodzi się w nienawiść do „brudnego Angola" lub „leniwego żabojada", nawet po powrocie do kraju, zapragnie widzieć jak najwięcej tej Zachodniej schludności, metropolitańskiego kolorytu i luzu w swoim otoczeniu.

Anglista, neofilolog, dwadzieścia/trzydzieści lat po wojnie, słucha muzyki punkowej, nowofalowej i pragnie odreagować. Już wie, że nie żyje w centrum świata i, że dla staroświeckiej fantazji kolektywnej nie warto tracić życia. Ani głowy. Szanuje mit wielkiej suwerennej Polski, tym bardziej, że jej w owym czasie nie ma, ale chce przede wszystkim jeszcze dalej podróżować. Wie już też, że, na przykład, Ameryka to nie tylko porządek narzucony przez WASP, zdaje się najmocniejszy czynnik kulturotwórczy w ogóle na świecie, ale też cudowna muzyka Czarnych Amerykanów, dzięki której zawdzięcza najmilsze chwile swojej młodości. Bywa szczęśliwy dzięki z trudem zdobytym oryginalnym płytom winylowym wytwórni EMI, Columbia lub Motown, zauważa, że jazz i jego pochodne prezentują wielką klasę estetyczną, nawet jeśli jej twórcy nie czytują Wittgensteina ani Heideggera. Anglista, by poczuć się wyjątkowo, zajrzy sobie od czasu do czasu do woluminów z pokrętnymi teoriami niemieckich myślicieli, ale zdecydowanie woli się poruszać, posłuchać Milesa Davisa i, jeśli to możliwe, jak najwięcej sobie zarobić. Jeśli udaje mu się przekroczyć ocean, zwykle tam zostaje na dobre, zaczyna od podstaw, zamienia wartości na wolę przetrwania w lepszym świecie, często na zawsze porzucając swoje wyższe, intelektualne ambicje. Przestaje być inteligentem.

Ale dla niektórych emigrantów filologicznych i nie tylko tu biografia się nie kończy. Jeśli okaże się, że amerykańska mobilność może liczyć na sukces jedynie dzięki żmudnej, nudnej i konsekwentnej pracy.... polski Robinson wie już, że amerykański mit nie jest wcale realizacją jego idei wolności. Czas wracać

26. Robert McCrum, William Cran, Robert MacNeil, *The Story of English*, Viking Penguin, New York 1986, s. 19

do kraju, bo w wielkich Stanach nikt się z nami nie liczy. Amerykanie często mylą Polskę z Rosją, albo, z powodu zbieżności fonicznej nazw różnych krajów w angielskim, z Holandią. Polak w duchu przyznaje rację genialnemu rosyjskiemu artyście Światosławowi Rychterowi, który kiedyś stwierdził nieśmiało, że Ameryka jest banalna, „wszystko tam jest takie same". To ważna uwaga. Dla Słowianina – melancholijnego romantyka – monotonny krajobraz, niekończące się rzędy dużych, dobrze wykończonych domów oraz zdumiewająco banalny, ujednolicony i uproszczony schemat realizacji zawodowej i rozrywki, to prawie zniewolenie. Słowianin to człowiek w gorącej wodzie kąpany, tak jak Argentyńczyk lub Sycylijczyk, jest specjalistą od ryzyka, mocnych wrażeń, mocnych trunków, intensywnego cierpienia i poważnych problemów egzystencjalnych – mocno zakorzenionych w naturze i „ziemi".

> Inaczej jest z Włochami, Słowianami, Hiszpanami, Grekami. Południowi i wschodni Europejczycy mają znacznie bardziej „pogańską" postawę wobec życia. Ich namiętności rozpala natura, kochają ziemię. Można powiedzieć, religią jest dla nich raczej ziemia niż boskie niebo. Toteż Anglosasom wydają się mniej „religijni". Przez religię Anglosasi rozumieją kontrolę, własność, sumienie, porządek. Panowanie, a wszystkie ich symbole opierają się na zasadach dominacji rozumu. Z tego jedynie powodu technika, nauka i szpitale są naturalnym wyrazem anglosaskiej kultury, Anglosasi są światowymi ekspertami od mydła i wody. Jeżeli czystość najbliższa jest boskości, to ziemia najbliższa szatanowi; ziemia, bakterie, gołe stopy w prasach do wina, pot płynący spod pach, nieprzystojne owłosienie – to rzeczy obrzydliwe[27].

Jednak, to, co dla wielu zabrzmi jak nieskrępowany obciach wymierzony przeciwko temperamentom narodowym może być pouczający dla „strony obrażonej". Szok kulturowy i kontakt z obcym lepszym od nas może stać się potencjalnym czynnikiem sprawczym tak bardzo potrzebnych zmian w ojczystym kraju. Inteligent „re-migrant" jako człowiek już bardziej światowy i ustawicznie tęskniący za czymś nieobecnym, odkryje na nowo ubóstwo swojej kultury, zatęskni znów za Zachodem. Gdy powróci do ponurego osiedla w rodzinnym mieście, dumnie będzie się obnosił ze swoim doświadczeniem podróżniczym przed szarymi ziomkami. W duszy zapragnie przyczynić się do rozchwiania tej wiejskiej stagnacji swojej ojczyzny.

Migrant-anglista chyba jednak najlepiej się czuje u siebie. Jest kimś, bo zna angielski lepiej niż inni i jest w stanie to i owo sobie zmonopolizować. „U siebie" znaczy rządzić sobie po swojemu, stworzyć polskie kryteria postrzegania kultur obcych ze swobodą niespotykaną w innych kręgach zawodowych. Przecież w tej

27. Michael Novak, *Przebudzenie etnicznej ameryki*, przeł. Hanna Pawlikowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, 1985, s. 159–160.

dziedzinie, czyli na ziemi niczyjej między językami i kulturami, nikt go nie jest w stanie sprawdzić i rozliczyć. W „tych sprawach" jest się tu w pewnym sensie pionierem, tworzy się „nowy" język angielski na potrzeby polskiego rynku, polskiego szkolnictwa, polskich nawyków, polskich nadziei i polskich marzeń. Angliści lubią podrabiać „akcenty" i podzielić się roboczo na filologów amerykańskich i brytyjskich. Mało kto wie, że dla rodowitych użytkowników tego języka taki podział jest czymś niezrozumiałym. Dla Brytyjczyka, nawet ci świetnie naśladujący dźwięki mowy angielskiej nie mówią *British English* – po prostu, są lepiej „zrozumiali" niż inni, mniej zdolni obcokrajowcy. Jeśli się znajdzie ktoś, kto potrafi dobrze podrobić jakąś odmianę angielskiego jest to raczej uparty amator–pasjonat, być może przy okazji neurotyk, z dobrze wyrobionym zmysłem muzycznym i umiejętnościami zachowania stałej rytmiki artykulacji. Każdy, kto próbował grać poważniej na jakimś instrumencie muzycznym, wie że to trudna i czasochłonna sztuka. O wiele łatwiej jest Polakowi dobrze „brzmieć" po francusku lub po włosku. Istotnie kultura języka angielskiego, już nawet w obrębię stosunkowo niewielkich terytorialnie wysp, szczyci się szczegółami i niuansami, o których wielu „słabszych" anglistów nie ma pojęcia. Ale zdrowy rozsądek podpowiada, że przyswajanie sobie obcości na swojski sposób to niekoniecznie karygodne zjawisko. By się zmieniać na lepsze i awansować cywilizacyjnie, widocznie należy jednak utworzyć „interkulturę", czyli kulturę pośrednią, która ukształtuje dobre formy indywidualizmu i pozwoli na zmierzenie się z obskurantyzmem wpojonym narodowi przez konserwatywną tradycję. Powstaje więc *Polish English*, kulturowe *ani ani*, dziwny bufor – taka edukacyjna kwarantanna, zdecydowanie przyjaźniejsza dla początkującego ucznia języka obcego niż szok kulturowy na ulicach czystszej i bardziej kolorowej cywilizacji. Specyficzny import obczyzny obowiązuje też inne dziedziny, a wszystko zaczęło się prawdopodobnie już kilkaset lat temu od kalkowania włoskich wzorców w renesansie i naśladowanie francuskich manier w wiekach późniejszych.

My, Polacy lubimy takie swoje mimetyczne *ani ani* i jakieś „pomiędzy". Raczej nie potrafimy swobodnie tworzyć lub wdzięcznie dopasowywać element do większej całości, czego przykładem jest nasz krajobraz miejski lub... wiejski. „U nas" estetyka funkcjonalna nie istnieje – nie postrzegamy zasadniczych, rażących niedociągnięć w sztuce gospodarowania przestrzenią życia. Jeśli angażujemy się w coś, wymagamy od innych bezwarunkowego podporządkowania się naszej osobistej wizji działania; miewamy doskonałe koncepcje, których nie potrafimy choćby „przyzwoicie" zrealizować, piszemy poważne książki, które niczemu nie służą lub powtarzają jałowo te same treści od lat. Polscy pomysłodawcy potrafią wiele pod względem teoretycznym i „technicznym", ale nie potrafią przygotować ostatecznego produktu, by go dobrze sprzedać.

Jako reprezentujący „pogańską postawę wobec życia", lubimy cieszyć się z nieszczęścia tych, którzy aspirowali wyżej od nas; o sprawach naprawdę istotnych rozmawiamy nieszczerze lub w okolicznościach niesprzyjających trzeźwemu osądowi[28]. Potrzebny jest właściwy przykład, nb. tu o wiele zabawniejszy niż przytoczony wyżej dowcip. Rzecz niby o teatrze, ale schemat działania jest bardzo charakterystyczny dla tradycyjnego uczonego, bądź inteligenta.

> Istnieje pewien eseista, reżyser i historyk teatru, ktoś, kto w pełni zasługuje na nieco staroświeckie miano znawcy. Rozmowa z nim bywa bardzo pouczająca metodologicznie. Otóż o tym wszystkim, nad czym pracują historycy teatru – w tradycyjnym rozumieniu tego słowa – on mówi tylko przy wódce, a i to dopiero nad ranem. To wydaje mi się najdoskonalszym komentarzem do tych opasłych, pełnych pracowitości tomów, jakie wychodzą spod pióra historyków żmudnie ustalających terminy premier, zmiany i zastępstwa obsadowe, daty występów na scenie macierzystej i – na przykład – w objeździe[29].

Być może, skoro twórczy i rzeczowi stajemy się dopiero po wódce, na trzeźwo wolimy krytykować innych lub podkradać obce pomysły. To, co uprawiamy jako wkład do światowej kultury przeważnie zdradza jakiś aspekt naszej prowincjonalności. Zwykle wykupujemy licencję na jakiś produkt intelektualny i nadajemy mu bardzo specyficzny polot, zupełnie obcy i egzotyczny dla przeciętnego mieszkańca Zachodu. W latach osiemdziesiątych ci obcokrajowcy, którzy zetknęli się z polską muzyką rockową twierdzili, że „u was" wszystko, nawet *rock*, zajeżdża tym „waszym systemem"[30]. To prawda. Wiele się dzieje tam, gdzie rzadko sięgają wielkie filozoficzne, etyczne i politologiczne pojęcia. Widzimy, że studia kulturowe mają za zadanie poważnie potraktować, na przykład, zjawisko smaku, gustu, i kuriozalnych, „lokalnych" upodobań estetycznych. Nic może tak bardzo nie dyskryminuje jednostki w młodym otoczeniu jak rażąco niemodny styl ubierania się (por. zjawisko tzw. *wulcostwa*) lub zamiłowanie do przebrzmiałych przebojów.

---

28. Przedstawioną tu problematykę (polskości, polonii, bolączki inteligentów polskich) wyjątkowo zręcznie i przekonująco przedstawił Marek Koterski w filmie *Dzień świra* (2002) oraz Janusz Zaorski w *Szczęśliwego Nowego Jorku* (1998). Kwaśny cynizm takiej reprezentacji rodzimych stereotypów współczesnych jest również dobrym przykładem sposobu, w jakim twórcza inteligencja (krytyczna wobec mitów narodowych) artykułuje swoje poglądy. Cierpki, czy wręcz sarkastyczny ogląd krytycznego artysty polskiego kontrastuje, na przykład, z ciepłą, często surrealistyczną satyrą twórców czeskich; nowa fala (1962–1972) – Jiří Menzel, Milos Forman, Věra Chytilová lub, młodsze pokolenie, np. Peter Zelenka.

29. Zygmunt Greń, *Teatr i absurdy. Szkice*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1967, s. 178.

30. Wypowiedź Zbigniewa Hołdysa o prywatnej, „zagranicznej" ocenie drugiej produkcji solowej Grzegorza Ciechowskiego (Obywatel G.C., *Tak. Tak*, 1989), superprodukcji polskiego rocka, promowanej serią koncertów naśladujących mega-pokazy multimedialne np. *Pink Floyd*.

Styl i *mimesis* w wielu sytuacjach kulturowych bywa ważniejszy od merytorycznej treści. Nowa fala, punk i początki rodzimego heavy-metalu postawiły jasno na bunt zarówno przeciwko bombastycznej estetyce systemu jak i tradycji mieszczańsko-katolickiej. Jednakże te bardziej artystyczne i progresywne, poniekąd wrogie dla systemu gesty subkulturowe – zaczęły się od bikiniarzy – dokonały dość niezręcznych pod względem treści ideowej zapożyczeń. Czyli, inaczej, awans artystyczny – tak jak u młodych, „otwartych" intelektualistów awans czytelniczy (poststrukturalizm, teoria krytyczna) – przejawiał ignorancję wobec fundamentalnego sensu adoptowanych słów, treści, manifestów werbalnych i odniesień akademickich. Zdawkowe kalki stylów wypowiedzi młodych zbuntowanych dość nieprzytomnie przejęły elementy wysławiania np. *Mothers of Invention*, później *Sex Pistols*, które miały sens jedynie w kontekście kryzysów społecznych najlepiej rozwiniętych demokracji Europy Zachodniej i Stanów. Miarą wielkości bywał i jest też zawsze jakiś obcy paradygmat – eidetyczny wzór doskonały – francuski lub amerykański, w każdym bądź razie zawsze niepolski; Zbigniew Cybulski – polski James Dean, Czerwone Gitary – polskie *The Beatles*, Czesław Niemen – twórca poniekąd bardzo oryginalny – w momentach szczytowych ekstrawagancji twórczej dokonał „fuzji" narodowej liryki z *soulem* oraz modną wówczas estetyką psychodelicznego *fusion* – tu w sposób dość oczywisty podrabiającą dokonania sonoryczno-harmoniczne Rogera Watersa i Davida Gilmoura. Chodzi jednak też o niuanse tekstualne. Krzysztof Jaryczewski, „frontman" *Oddziału Zamkniętego* wyśpiewywał bez ironii „reklam, wystaw – pełno tego", a Ryszard Riedel poszedł na niepotrzebną w kontekście „śląskiego bluesa" latynowską stylizację domu jako *hacjendy*. Naturalnie – często w kalkach chodzi o zmylenie ograniczeń cenzuralnych – tak jak w tytule *Andzia* – czyli o powierzchowne zamaskowanie zakazanego słowa (tu „gandzia", czyli *marihuana*), ale nie zawsze. W przypadku „pełno tego" i „hacjendy" (potrzeba krytyki realistycznej woła o, odpowiednio, *puste półki* i *familok*) jest to raczej instynktowne małpowanie konwencji lirycznej. Najwidoczniej polski artysta po prostu chce się cieszyć tym, co go „kręci" – nawet jeśli nie ma w tym geście logicznego, ideowego przesłania – a nie tym, do czego zmuszają go od lat instytucje represji politycznej (reżim komunistyczny, szkoła ofiarniczego patriotyzmu, kościół, edukacja pod znakiem zakuwania, itd.)

Dlatego też, o ile legendy młodych typu Wojaczek lub Bursa potraktowali poszukiwanie idiomu twórczego jako zadania honorowe poety, teksty popowo-bluesowe brzmią często bardzo wtórnie, czy wręcz naiwnie i bezmyślnie. W każdym opisywanym przypadku importu idei – zarówno w kontekście akademickim (odniesienia do teorii, które do naszej kondycji nie pasują), jak i popularnym (śpiewanie anglo-amerykańskich piosenek) mamy do czynienia ze zjawiskiem jakiegoś kolektywnego *mimetyzmu*. W tym przypadku chodzi o biernie naśladowanie „obcych" środków wyrazu, i to może, tak jak u René Girarda, raczej w negatywnym

znaczeniu tego słowa. Takie zestawienie wciąż może zabrzmieć jak prowokacja w naszym poczuciu zmysłu krytyki kultury, ale tego typu transgresje dyscyplinarne są od lat na porządku dziennym badań w stylu *culture studies*.

* * *

Kimże jest anglista – przedsiębiorczy handlarz, kiedy trzeba komunista lub hipis, kiedy trzeba – kapitalista i menedżer? Jeśli niewiele potrafi, zasila szare szeregi inteligencji uczącej *gdzieś* dzieci, ale niekoniecznie jako czynnik sfrustrowany. Warto zauważyć, że Anglistka jako nauczycielka zwykle bywa bardziej atrakcyjna, światowa i permisywna niż pozostali członkowie tak zwanego grona pedagogicznego. Są zatem angliści „minimaliści", nie wymagający wiele od siebie, jak i angliści wyróżniający się w taki czy inny sposób ciekawszymi ambicjami i światowością. Wszystkie kategorie charakteryzują się tym, że wciskają obcy towar, ale bardzo pożądany na rynku. Towar nie jest oryginalny – ale tak naprawdę nie można go podać w satysfakcjonującej i przyswajalnej postaci właśnie bez pośrednika, który odważył się wysunąć nos poza zaściankowe podwórko swoich cholerycznych przodków. Anglista mógł zostać kiedyś członkiem „Partii" i, patrząc z perspektywy dłuższego czasu, bardzo dobrze na tym wyjść. Równie dobrze mógł trafić gdziekolwiek indziej. To dzięki niemu uczymy się lisiej elastyczności poglądowej, do której zwykle prowadzi doświadczanie naszej „rodzimości" z różnych perspektyw i obcych punktów widzenia. Obecność języka angielskiego w naszym życiu to nie tylko wielki cień symbolicznego „wielkiego brata", jedynego uniwersalnego środka porozumiewania się całej ludzkości, ale również optymistyczny, wielobarwny znak nowych czasów. *English* to karnawaliczny język muzyki pop i teledysków, w którym nie ma już miejsca na puryzm polityczny, narodowy lub rasowy, a każdy, kto się z nim poważnie zajął pozostanie człowiekiem bardziej otwartym na świat niż inni. Są powody by sądzić, że zmierzamy w kierunku kultury Orfeusza, który zostawia niewiele dla lokalnych Prometeuszy, zwłaszcza tym uzależnionym od wielkich słów i deklarującym wszystko bardzo zobowiązującym, a dokładniej, zobowiązujących wszystkich językiem[31]. Niniejszy szkic nie jest peanem na cześć anglisty – ten „typ" ma prawo nie spodobać się nawet temu, kto niekoniecznie pragnie padać Rejtanem w obronie tradycyjnych wartości i mitów narodowych. Ostatecz-

31. Herbert Marcuse, *Eros i cywilizacja*, przeł. Hanna Jankowska i Arnold Pawelski, Warszawskie Wydawnictwo MUZA, Warszawa 1998, por. rozdz. VIII, s. 163–175. W sposób literacki, przez co może też „ostrożny", Marcuse dopuszcza możliwość zaistnienia kultury Narcyza i Orfeusza – sceptycznie nastawionej do etosów cierpiętniczych i przymusu wytężonej produktywności. Jest to swoista, „wstępna" wizja czegoś, co można by nazwać kulturą niezdeformowaną nadrepresją podyktowaną bezwzględnym przymusem działania.

ną ocenę każdy pozostawia dla siebie – ulegniemy przyjaznej i modnej ostatnio zasadzie *I am not judging you* (*but*..., czyli „ale" w domyśle.) Są więc powody, by sądzić – i tu czas na „ale" oraz podsumowanie – że „liczący się" anglista przełomu epok pozostał, jak przystało na Polaka z obciążeniami genetycznymi szlachcica, człowiekiem trochę dwulicowym, zmanierowanym – gotowym dobrać sobie towarzystwo na zasadach koteryjnej selekcji. Są również powody, by sądzić – a kwestię tą pozostawimy otwartą – że w postaci elitarnej anglistę może czekać – *very shortly* – los wspomnianych wyżej inteligentów „budżetowych".

ER(R)GO

varia | kontynuacje | antycypacje

Sławomir Masłoń

Pomiędzy przyjemnością a przyjemnością: błazny i łotry tworzą swe listy lektur

W swym siódmym seminarium zatytułowanym *Etyka psychoanalizy*, Jacques Lacan dzieli intelektualistów na dwa typy, które dobrze odpowiadają dwóm przeciwstawnym postawom zajmowanym w sporze w sprawie kanonu we współczesnej akademii. Jest to rozróżnienie szekspirowskie pomiędzy błaznem i łotrem. „»Błazen« jest niewiniątkiem, prostaczkiem, jednak z jego ust wydobywają się prawdy, które nie tylko są tolerowane, lecz i uznawane, dzięki temu, że ów «błazen» jest czasem ubrany w insygnia trefnisia. I moim zdaniem podobny szczęśliwy cień, podobne fundamentalne »błazeństwo« wyjaśnia znaczenie lewicowego intelektualisty”[1]. Z pozycji błazna pada właściwa diagnoza, jednak jej siła performatywna zostaje zniweczona, ponieważ ten, kto ją głosi, nosi kostium trefnisia. Innymi słowy, błazen wypowiada się z bezpiecznej pozycji, nie chce zapłacić ceny za prawdy, które głosi, ponieść ich konsekwencji (na przykład: lewica krytykuje relacje oparte na pieniądzu, jednak głównie domaga się zwiększania wydatków).

Łotr różni się od błazna tym, że jest „panem Kowalskim, jednak o większej sile charakteru”[2].

> Każdy wie, że pewnym sposobem przedstawiania siebie, który stanowi część ideologii prawicowego intelektualisty, jest właśnie granie roli kogoś, kim właściwie jest, czyli „łotra”. Innymi słowy, nie cofa się on przed konsekwencjami tego, co zwie realizmem; to znaczy, kiedy sytuacja tego wymaga, przyznaje, że jest draniem[3].

Zamiast starać się nie wspominać o nieprzyjemnych rzeczach, które mamy skłonność przed sobą ukrywać, łotr otwarcie przyznaje, że ich się dopuszcza (na przykład: głosi, że trzeba torturować islamskich więźniów, by uzyskać od nich informacje ze względu na wyższy cel, dobro narodu amerykańskiego)

1. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959–1960*, red. Jacques-Alain Miller, przeł. Denis Potter, W.W. Norton, Nowy Jork 1997, s. 182. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia autora.
2. Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 183.
3. Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 183.

i usiłuje przedstawić swe łotrostwo jako uczciwość[4]. Błazen chciałby zmienić system, który krytykuje, nie tracąc w nim jednak swej uprzywilejowanej pozycji; łotr przyznaje, że po to, by bronić systemu, musimy przymknąć oczy na pewne działania, które stoją w sprzeczności z literą podstawowych praw wyznawanych przez ten system.

Z pozycji tak zwanej „polityki różnicy" (*politics of difference*) – wyznawanej przez większość multikulturalistów, feministek, działaczy gejowskich itd. – pojęcie zachodniego kanonu, czyli jego dominacja na listach lektur, jest głównie atakowane za pomocą argumentów legalistycznych. Tworząc paralelę pomiędzy systemem prawnym i polityką kulturową, argumentują oni, że ponieważ w demokratycznych krajach obywatele są formalnie równi i dlatego wszyscy mają prawo być reprezentowani w odpowiednich instytucjach (na przykład w parlamencie), wszystkie tożsamości również powinny być traktowane jako formalnie równe i mieć prawo do reprezentacji (na przykład na listach lektur). Będą oni twierdzić, że ponieważ obywatele powinni być traktowani jako równi, nie tylko ich tożsamości powinny być uznawane jako takie, lecz także – ponieważ nie istnieje neutralny miernik wartości – ich praktyki społeczne i ich wytwory kulturowe należy uznać za równoważne, a zatem nie można ich oceniać jako lepszych lub gorszych w porównaniu z innymi tożsamościami lub kulturami. Przyjęcie takiej postawy przedstawiane jest jako jedyna droga do zbudowania przyszłego społeczeństwa opartego na poszanowaniu innych (wszystkie tożsamości powinny być traktowane z równym szacunkiem) i tolerancji (zapoznając się z pracami ukazującymi punkt widzenie danej tożsamości, inne tożsamości będą w stanie lepiej ją zrozumieć, co będzie prowadzić do bardziej tolerancyjnych postaw).

Przeciwny punkt widzenia dobrze oddaje zdanie, które przypisuje się Saulowi Bellowowi: „Kiedy Zulusi dadzą nam Tołstoja, będziemy go czytać"[5]. Pogląd ten bez ogródek stwierdza wyższość kultury zachodniej: dzieło Tołstoja uznaje się tu za obiektywnie znacznie wartościowszy kulturowy produkt, niż na przykład zuluski mit. Albo też: kwartet Beethovena musi zostać uznany za coś znacznie bardziej wyrafinowanego, niż bicie w bęben, bez względu na to jak skomplikowany byłby rytm bębnienia. Innymi słowy, Zulusi mogą być miłymi ludźmi, ale nie stworzyli niczego wartego przeczytania przez kogoś, kto nie jest specjalistą zajmującym się zuluską kulturą. Nie jesteśmy skłonni czytać Zulusów, ponieważ nie znajdujemy w tym, o czym piszą, nic interesującego – ich literatura

4. Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London 2000, s. 206.

5. Charles Taylor, *The Politics of Recognition*, w: *Multiculturalism*, red. Amy Gutmann, Princeton University Press, Princeton 1994, s. 42. Taylor zaznacza, że nie ma pojęcia, czy Bellow rzeczywiście wypowiedział takie zdanie.

może być dla nich ważna, ale nie jest taka dla nikogo innego, podczas gdy nasz kanon ma uniwersalne znaczenie, o czym świadczy na przykład popularność Szekspira na świecie.

A zatem z jednej strony mamy odrzucenie spuścizny Martwych Białych Europejskich Mężczyzn jako standardu, według którego należy oceniać inne kultury, ponieważ jest on uznawany za represyjny, gdyż oparty jest na utożsamieniach, które poniżają Innego (kultura zachodnia i jej tradycyjne skojarzenia: biały jak anioł, czarny jak diabeł itp.). Z przeciwnej perspektywy, standard ten jest przedstawiany jako jedyny sensowny probierz doskonałości (zarówno moralnej jak i formalnej), który jednak, jakimś cudem, zawsze wyznacza innym kulturom podrzędne miejsce (charakterystyczny werdykt spotykamy w *Podróży do Indii* E. M. Forstera: kultura śródziemnomorska to porządek, kultura indyjska, mimo jej starszeństwa, to nieład, chaos (*muddle*).

Konflikt, o którym mówimy jest konfliktem tożsamości, a zatem wartości – co oznacza, że jest to konflikt polityczny. Jednak rodzi się tu pytanie: nawet jeśli literatura nie jest w stanie uniknąć propagowania wartości (czyli tożsamości), czy jest ona przede wszystkim rodzajem działalności politycznej? Innymi słowy, chociaż możemy się zgodzić, że w pewien sposób wszystko, włączając w to literaturę, jest polityczne, musimy zadać sobie pytanie czy wszystko, co należy do świata kultury, powinno być w prosty sposób *upolityczniane*. Chociaż literatura w bardziej lub mniej otwarty sposób zawsze wyraża pozycje polityczne, czy może i czy powinna być redukowana do swego politycznego przesłania w szerszym znaczeniu wartości przez nią prezentowanych? Oczywiście zagadnienie to jest równie stare jak krytyka polityczna – wystarczy przypomnieć sobie problem, który miał Marks z tragedią grecką: chociaż wyraża ona wartości społeczeństwa od dawna martwego (stosunki produkcji oparte na niewolnictwie itd.), przyznawał, że pomimo to głęboko go ona porusza.

Jeśli spojrzymy na nasz problem pod tym kątem, jasno zobaczymy podejrzane podobieństwo walczących ze sobą obozów[6]. Oba postrzegają literaturę (i listę lektur) jako coś pomocnego lub przeszkadzającego w formowaniu tożsamości, bez względu na to, jaką by nie była: feministyczną, gejowską, czarną, muzułmańską, eurocentryczną itd. (czy jakąkolwiek ich hybrydą). Mniejszości domagają się włączenia do listy lektur tekstów, w których mogłyby rozpoznać swe wartości, podczas gdy grupa dominująca chce chronić czystość swej tożsamości przed rozcieńczeniem lub splamieniem, głosząc konieczność zachowania „standardów". A przecież setki różnych praktyk mogą być pomocne w formowaniu tożsamości danej grupy, praktyk znacznie popularniejszych niż czytanie (które samo w sobie

6. Jest to oczywiście również konstatacja Lacana: „Ostatecznie drań z pewnością wart jest błazna, przynajmniej jeśli chodzi o rozrywkę, której dostarcza" (*The Ethics of Psychoanalysis*, s. 183).

jest dziś chyba praktyką „mniejszościową"), a zatem ważniejszych dla grupy. Dla przykładu, jak można się dowiedzieć, pornografia gejowska może być dobra dla gejowskiej tożsamości:

> Ponieważ zostałem wychowany na łonie Jezusa, nigdy nie widziałem gejowskiego porno przed rozpoczęciem studiów. Od lat uprawiałem seks z mężczyznami, ale nie myślałem o sobie jako o geju. Myślałem, że jestem po prostu zły. Pierwsze obrazy porno, które zobaczyłem w magazynie należącym do przyjaciela, kazały mi nagle pomyśleć, „Mogę być gejem". Dlaczego obrazy te wywołały rozpoznanie, podczas gdy lata sypiania z mężczyznami do tego jakoś nie doprowadziły? Ponieważ mężczyźni na tych obrazach nie tylko robili to, co i ja chciałem robić, robili to przy świadku, którym był aparat fotograficzny. A właściwie całe środowisko spełniało tu rolę świadka łącznie z infrastrukturą potrzebną do produkcji, dystrybucji, sprzedaży i konsumpcji tych tekstów. Mogło ono przybierać konkretną formę w miejscach takich jak Christopher Street lub Times Square, jednak robiło to także w formalnym języku pornografii. By pornografia mogła istnieć, nie tylko niektórzy z jej producentów musieli uprawiać gejowski seks, oni i wielu innych musieli zaświadczyć, że go uprawiają. W pornografii handluje się nie tylko językiem konsumowanym prywatnie. Również publicznie zaświadczanym uznaniem. Jest ono częścią znaczenia każdego przejawu pornografii. Dominującej kulturze trudno jest zrozumieć, że dla nienormatywnych praktyk seksualnych obecność pornografii w przestrzeni publicznej ma całkiem odmienne znaczenia. Gdy chodzi o możliwości uznania, homoseksualiści zawsze startują z gorszej pozycji[7].

Przedstawiony powyżej argument dotyczący uznania należnego każdej mniejszości można ogólnie zastosować *mutatis mutandis* do wszystkich grup domagających się akceptacji swej tożsamości; jest on także używany w bitwach o zreformowanie listy lektur. Co jednak pozwala przyjąć te argumenty, jeśli chodzi o codzienną sferę publiczną (na przykład przeciw zakazowi pornografii), a nie nadaje się do zastosowania w przypadku listy lektur? Oczywiście nie moralizatorskie stwierdzenie, że pornografia jako taka jest złem, ponieważ na przykład czyni z ludzkiego ciała towar. Również nie dlatego, że przynależy ona do kultury „niskiej" i nie jest wystarczająco wyrafinowana, by zostać wprowadzona do kanonu, ponieważ pornografia *może* stać się kanoniczna, jak pokazuje przykład Markiza de Sade. A zatem, by uczynić nasze rozważania bardziej konkretnymi, problem używania i nadużywania kanonu można przedstawić w postaci pytania: co stanowi o kanoniczności pornografii Sade'a, a czego brakuje pornografii gejowskiej, jak przedstawiono ją powyżej?

Pierwszą rzeczą, na którą należy zwrócić uwagę jest to, że celem pisarstwa Sade'a nie jest uznanie. Nie jest ono skierowane do czytelnika, który chciałby

7. Michael Warner, *Zones of Privacy*, w: *What's Left of Theory? New Work on the Politics of Literary Theory*, red. Judith Butler et al., Routledge, New York 2000, s. 102–103.

odnaleźć swój obraz w tekście, bez względu na to, czy byłby on rzeczywisty, czy idealny – jego celem jest coś dokładnie przeciwnego: wstrząsnąć podstawami tożsamości czytelnika, *każdego* czytelnika. Sade kieruje swój tekst do każdego, nie do jakichś wyobrażonych libertynów, którzy będą w stanie odnaleźć swój hiperboliczny obraz w jego dziele. Ten *uniwersalny* adres nie ma jednak nic wspólnego z tym, co zwykle krytykowane jest jako fałszywa uniwersalność Człowieka, będąca w rzeczywistości wyidealizowanym obrazem wartości zachodnioeuropejskiej klasy średniej. Sade zwraca się do każdego, ale tylko po to, by zdewastować tożsamość czytelnika. W jego pisarstwie wszystkie uznawane wartości zostają poddane wiwisekcji i ulegają unieważnieniu, jednak nie po to, by wywołać chaotyczny wir destrukcji (byłoby to coś na kształt dadaistycznej paplaniny, pozbawionej jednak swego wodewilowego uroku), lecz by stworzyć nowy rodzaj czytelnika, utworzyć dla niego miejsce w wymiarze niemożliwego, poza granicami możliwej do wyobrażenia rzeczywistości (dla Sade'a jest to miejsce, gdzie im bardziej ofiara jest torturowana, tym staje się piękniejsza). Nie robi tego, umieszczając znajomy osiemnastowieczny podmiot w jakiejś racjonalnej lub irracjonalnej utopii i przedstawiając tego konsekwencje za pomocą „kulturalnej" prozy. W celu realizacji swego niemożliwego zamysłu, by „powiedzieć wszystko", Sade wynajduje nową odmianę francuskiego, która nieustannie wytrąca czytający podmiot z pozycji, którą przyzwyczaił się zajmować, z pozycji, którą jego kulturowa tożsamość określiła jako sposób, w który należy podchodzić do czytanego tekstu. I właśnie dlatego czytanie Sade'a nie niesie ze sobą przyjemności, w przeciwieństwie do radosnej, lecz bezpłodnej, przyjemności rozpoznania siebie w gejowskim porno czy jakimkolwiek innym dyskursie wzmacniającym tożsamość. Doświadczanie tekstów Sade'a jako przyjemności nie jest możliwe właśnie dlatego, że *nikt nie jest w stanie utożsamić się z jego protagonistami* i dlatego też jego teksty nie są ani ekscytujące, ani pobudzające seksualnie. Są raczej czymś przeciwnym: w pewnym sensie są nudne. Jednak doświadczana tu nuda jest tą samą nudą, której Sade domaga się od swych libertynów: szczytowym momentem *sadycznego* doświadczenia jest stan apatii, w którym torturujący ofiarę – w przeciwieństwie do tego, co popularnie uważa się za sadystyczny ideał – nie czerpie z tego, co robi żadnej przyjemności. Odprawia swój rytuał nie dla przyjemności własnej, lecz po to, by ukazać wymiar niemożliwego; wymiar, w którym naturalne relacje przyczynowo-skutkowe ulegają zawieszeniu; wymiar, który z punktu widzenia przyczynowości jest niemożliwy, a który jednak się pojawia[8].

8. Nie należy wyobrażać sobie tego wymiaru jako czegoś „mistycznego". Jest to po prostu przestrzeń, w której prawa uważane za „naturalne" lub „racjonalne" ulegają zawieszeniu. Innymi słowy jest to obszar, w którym nasz „zdrowy rozsądek" nie czuje się już u siebie. Ideałem Sade'a jest oczywiście zbrodnia

Możemy również spróbować wyjaśnić, o co tu chodzi za pomocą różnicy, którą, w innym kontekście, próbował opisać Kierkegaard, rozróżniając pomiędzy przypomnieniem a powtórzeniem. Przypomnienie to sokratejski proces odczytywania, w którym człowiek stara się odkryć prawdę tego, kim już i „naprawdę" jest – by potwierdzić się jako gej w spektaklu, z którym się utożsamia lub jako Polak dzięki pewnym cechom charakteru, które polska kultura przedstawia jako specyficznie polskie itd. W tym sensie, pojęcie przypomnienia zawiera w sobie całą logikę formowania tożsamości, czy będzie ona „etniczna", multikulturalistyczna czy eurocentryczna. W przeciwieństwie do tego, esencją powtórzenia jest konfrontacja z wydarzeniem traumatycznym, które przychodzi *z zewnątrz* i uderza w samo jądro naszej tożsamości. Przykładem Kierkegaarda jest tu oczywiście wiara. W wierze nie istnieje logika przyczyny i skutku, ponieważ nie da się nikogo nawrócić argumentami; wiara jest zawsze ślepym skokiem pozostającym poza świadomą kontrolą. Jednak wiara, o której tu mówimy, nie jest wiarą „oswojoną", głoszoną jako coś, co dobrze wpływa na osobowość, moralność, „człowieczeństwo" i duszę, lecz wiarą w swej najbardziej traumatycznej postaci, wiarą amoralną, nieludzką i niestrawną, z którą mamy do czynienia w boskim nakazie, by Abraham złożył w ofierze swego jedynego syna lub w historii Hioba[9]. Chodzi tu oczywiście o to, że choć ostatecznie Abraham nie musiał zabić Izaaka, a dobrobyt został przywrócony Hiobowi, po swych doświadczeniach stali się innymi ludźmi. W pewnym sensie Abraham zabił swego syna, ponieważ podjął decyzję, że to zrobi, a podejmując ją, musiał zniszczyć samo jądro swej tożsamości, ponieważ syn był dla niego najwyższym dobrem. Abraham dokonał tego, co niemożliwe (w swym horyzoncie wartości), lecz aby tego dokonać musiał zniszczyć swe Ja, musiał stać się kimś innym niż był.

Efekty różnicy pomiędzy dwoma sposobami rozumienia tego, co powinno zostać włączone do kanonu (wzmacnianie tożsamości kontra atak na tożsamość) można zilustrować również przywołując różnicę między dwoma orientacjami w psychoanalizie, dominującą amerykańską psychologią ego (Ja) i psychoanalizą Lacanowską. Głównym celem tej pierwszej jest także coś w rodzaju „uznania-rozpoznania" – skupia się ona na wzmacnianiu Ja, aby stworzyć silną „autonomiczną" tożsamość. Jak miało to miejsce w naszym przykładzie z użyciem gejowskiej pornografii, wiedza o tym, czego się chce i kim się jest ma rzekomo wzmacniać szacunek dla samego siebie i w ten sposób zapewniać lepsze życie. Jednak dla Lacana każde Ja jest efektem błędnego rozpoznania. Mówi on o tym w swym słynnym tekście „Stadium zwierciadła jako czynnik kształtujący funkcję

tak wielka, że przerywa ona wieczny powrót Natury do siebie samej, jej cykl powstawania i rozkładu.

9. Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject,* s. 212.

Ja, w świetle doświadczenia psychoanalitycznego"[10]: dziecko radośnie utożsamia się ze swoim obrazem w lustrze (ze swym idealnym Ja), jednak jest to fałszywe utożsamienie – utożsamia się ono ze swym obrazem jako obrazem całości, podczas gdy nie posiada nad sobą kontroli.

Po urodzeniu dziecko najpierw doświadcza siebie jako bolesnego chaosu, niemożliwości koordynacji swych funkcji (wydalniczych, motorycznych itd.), dlatego kiedy widzi swój obraz w lustrze, doświadcza ono narcystycznego złudzenia autonomii. Problem z takim idealnym utożsamieniem (jak z każdą wojującą tożsamością) polega na tym, że jego rezultatem jest agresja skierowana na wszystko co utożsamienie zakłóca, a ponieważ jest ono fałszywe i dlatego zawsze będzie tylko produktem wyobrażeniowym (nikt nigdy nie jest w stu procentach gejem, Polakiem itd.; sama refleksyjna obecność tych kategorii w umysłach osób ich używających świadczy o ich dystansie w stosunku do nich), w ostatecznym rozrachunku każda inna tożsamość jest postrzegana jako zagrożenie dla obrazu, z którym się identyfikuję. Dlatego zawsze będę winił innych (inne tożsamości) za mój własny relatywny „niedostatek" tożsamości, ponieważ doświadczani są oni jako przeszkoda dla mojej samoidentyfikacji. „Kradną" mi oni rozkosz tożsamości, która słusznie mi się przecież należy – podczas gdy zawsze czuję „brak synchronizacji" z moim idealnym Ja, inni wydają się pławić na przykład w swej etnicznej „substancji" jedząc swe dziwne (obrzydliwe) potrawy, praktykując swe dziwne (denerwujące) zwyczaje itd. Jeśli przeniesiemy tę logikę na pole kanonu i akademii, możemy być pewni, że „etniczny" będzie twierdził, że nie może osiągnąć swej właściwej tożsamości (silnego Ja), ponieważ musi zinternalizować listę lektur, która jest sprzeczna z jego wartościami, podczas gdy „eurocentryczny" będzie narzekał, że nie jest w stanie osiągnąć swej prawdziwej tożsamości, gdyż zmusza się go, by czytał dzieła, które nie dorastają do zachodnich standardów.

Zarówno agresja skierowana przeciw zachodniemu kanonowi jak i przeciw jego zanieczyszczaniu kierują się tą samą logiką, która jest skutkiem przerażenia doświadczanego, gdy odkrywa się, że w każdym z nas jest coś, co nie daje nam stać tym, kim wydaje nam się, że jesteśmy, że w każdym z nas istnieje obce ciało, które nie pozwala nam stać się naszym idealnym obrazem – coś, co Hegel nazywał negatywnością, a co jest uniwersalne dla ludzkości, przynajmniej w jej nowożytnej formie. Tu właśnie znajduje się miejsce wielkiej literatury (i w ogóle sztuki): w luce znajdującej się w podmiocie, która oddziela podmiot od niego samego.

Przedstawiając ten problem z jeszcze innej perspektywy: łatwo zauważyć, że im bardziej książka oparta jest na tożsamości, tym szybciej się starzeje. Na przykład, te fragmenty z Dickensa, z którymi jego współcześni utożsamiali

10. Jacques Lacan, *Stadium zwierciadła jako czynnik kształtujący funkcję Ja, w świetle doświadczenia psychoanalitycznego*, przeł. J. W. Aleksandrowicz, „Psychoterapia" nr 4, 1987.

się najbardziej (a identyfikacja taka szła do końca: zarówno mężczyźni jak kobiety lali krokodyle łzy[11], gdy czytali opisy śmierci jego dziecięcych bohaterów[12]) są dla nas niestrawną lekturą – wywołują czasem śmiech, lecz najczęściej zażenowanie. W Dickensie pozostają żywe („kanoniczne") jego najbardziej niesamowite, „fantastyczne" obrazy (na przykład pokój panny Havisham pozostawiony po uczcie weselnej z *Wielkich nadziei*)[13] oraz przede wszystkim jego ekscentrycy i złoczyńcy, których dziwaczność polega głównie na tym, że w nietypowy sposób używają języka – „denaturalizują" oni realistyczne *decorum*: nie stanowią psychologicznych tożsamości, lecz raczej anomalie dyskursu.

Właśnie dlatego próby „politycznego" (w ostatecznym rozrachunku zawsze „moralnego") dyscyplinowania kanonu – które są równie stare jak jego idea – zawsze spełzną na niczym: politycznie czy religijnie poprawna cenzura zawsze będzie oceniać utwory na podstawie tożsamości, które przedstawiają i dlatego niektóre z nich zostaną uznane za wspierające pożądany ideał (katolicki, islamski, komunistyczny, liberalny itd.), a inne za mu wrogie. Dodatkowo można też zastosować inną praktykę, która jest odwrotną stroną tej samej tożsamościowej monety: rzekoma krytyka danej tożsamości zostanie przeprowadzona na poziomie wartości – na przykład: feministyczne pisarki za pomocą doskonale fallocentrycznego języka napiszą od nowa „kanoniczne" historie z perspektywy feministycznej, aby „poddać krytyce" fallocentryzm oryginału.

Jednak wyznacznikiem kanoniczności jest przede wszystkim próba podważenia tożsamości jako identyfikacji z jakimś dyskursem, czego można dokonać za pomocą innej praktyki dyskursywnej. Dlatego właśnie autorzy politycznie obrzydliwi jak Céline, Pound czy Eliot mogą być uznani za kanonicznych, podczas gdy współcześni pisarze politycznie poprawni mogą co najwyżej zostać wpisani na jedną z sekciarskich list lektur obowiązkowych. Jak w przypadku gejowskiej pornografii, która może być interesująca tylko dla gejów, tego rodzaju dzieła będą interesujące tylko dla danej „sekty" (feministycznej, afroamerykańskiej, eurocentrycznej itd.), gdyż mają one na celu stworzenie jej wyidealizowanego obrazu (wyidealizowany obraz może być oczywiście również obrazem wyidealizowanej ofiary), a ponieważ uczucia innych grup nie znajdują odzwierciedlenia w takich obrazach, będą one dla nich po prostu nudne lub śmieszne.

W przeciwieństwie do tego, pornografia Sade'a – czy raczej pornologia, jak nazywa ją Deleuze – lub też polityczna pornologia Céline'a czy Pounda

---

11. Znany irlandzki poseł Daniel O'Connell wyrzucił przez okno pociągu Magazyn osobliwości, ponieważ nie mógł przestać płakać czytając o śmierci Małej Nell.

12. W tego rodzaju „rozdzierających serce" fragmentach Dickens naśladuje często rytm białego wiersza, co sprawia, że dzisiejszemu czytelnikowi wydają się jeszcze bardziej żałosne.

13. Charakterystyczne jest tu to, że z panną Havisham nie można się utożsamić ze względu na jej ekstremizm.

nie operują przede wszystkim na poziomie idei (tożsamości, z którymi można się identyfikować), które są tam głoszone lub kontestowane, lecz próbują nas zniszczyć jako czytelników o ustalonych zwyczajach, ustalonej pozycji, którą zajmujemy w stosunku do dzieła. W celu zaatakowania naszej liberalno-tolerancyjnej tożsamości (która również jest efektem zachwyconego sobą fałszywego rozpoznania), ich główna strategia polega na tym, by za pomocą wymyślenia nowej odmiany dyskursu stworzyć przestrzeń językową poza wszelkimi identyfikacjami, które do tej pory były możliwe w języku. Angażując się w takie literackie przeżycie doświadczamy tego, że jesteśmy czymś więcej (lub czymś innym) niż nasza tożsamość, czymś więcej (czymś innym) niż obraz, z którym do tej pory się utożsamialiśmy. Podczas takiego traumatycznego doświadczenia nasza tożsamość nie ulega rozkładowi (nie tracimy języka, nie stajemy się autystyczni), lecz odkrywamy, kim jesteśmy, czyli że tak naprawdę jesteśmy szczeliną, luką w nas samych, która pozwala nam stać się kimś innym; innymi słowy, że jesteśmy *wolni* – co Rimbaud wyraził słowami: „Ja, to kto inny".

Ujmując to jeszcze inaczej: poza tym co możliwe (czyli możliwe do nazwania), pojawia się tu przestrzeń mojej (nie)możliwości, która jednak nie należy do mojej tożsamości. Napotykam tu moją tożsamość jako przygodny twór języka, który zetknięcie z prawdziwie nowym dyskursem umieszcza we właściwej perspektywie, czyli pokazuje, że jest to *identité manquée*, fałszywe utożsamienie. Ten antagonizm, który nigdy nie pozwala nam stać się sobą przejawia się z całą siłą w języku, ponieważ to poprzez język „wystajemy poza siebie": jest on czymś, czym jesteśmy (wyrażamy swą tożsamość w języku), ale jest też tkwiącym w nas obcym ciałem (jest ponadindywidualny, jest czymś co przychodzi do nas z zewnątrz).

Wiele z dzieł zachodniego kanonu można uznać za uniwersalne w tym sensie, że umieszczają w centrum swej uwagi negatywność w języku. Teoretyczne sformułowanie wspomnianych wyżej problemów zawdzięczamy autorom romantycznym, którzy porzucili modele stworzone w starożytnej Grecji i uznali, że doskonałe dzieło sztuki odpowiednie dla nowych czasów musi dopiero zostać stworzone – dzięki nim świadomość kanoniczna stała się świadomością dla siebie. Jednak jako świadomość w sobie, była ona obecna przynajmniej od początku epoki nowożytnej. Pomimo głoszonej estetyki przypomnienia – w sensie naśladowania tego, co uważano za nieprześcignioną doskonałość starożytnych – jak pokazują osiągnięcia między innymi Dantego, Szekspira, Miltona czy Goethego, powtórzenie (czyli „traumatyczne" użycie języka) staje się w kulturze zachodniej miernikiem tego, co kanoniczne. Dlatego też nie jest przypadkiem, że mówi się, iż Romantyzm stawia sztukę w miejscu Boga i ustanawia estetyczną religię – romantyczna religia jest właściwym spadkobiercą traumatycznego Boga Abrahama.

A zatem u źródła tego, co łotry przedstawiają jako bezcenny skarb zachodniej tożsamości kulturowej, którego trzeba bronić przed zalewem barbarzyństwa

(np. przed niskimi standardami kultury popularnej) znajdujemy nicość, puste miejsce niemożliwości identyfikacji, czego skutkiem zawsze był nieustanny atak, który zachodnia tożsamość przypuszczała na samą siebie. I tego właśnie ani multikulturaliści ani eurocentryści nie są w stanie przełknąć: *tym, co sprawia, że dzieło staje się kanoniczne jest udany atak na kanon*. Dlatego w na pozór mandaryńskiej koncepcji tradycji T. S. Eliota tkwi paradoksalnie okruch prawdy: chociaż ogólnie rzecz biorąc może być on doskonałym przykładem wytworu eurocentrycznej tożsamości, jego nacisk na bezosobowość (ucieczkę od osobowości) wielkich dzieł zbliża się do sedna sprawy. Takie wyrzeczenie się własnej tożsamości nie jest jednak wynikiem, jak przedstawia to Eliot, utożsamienia się z „umysłem Europy – umysłem swego kraju – umysłem, który, jak uczy się [pisarz], jest znacznie ważniejszy niż jego prywatny umysł”[14]. Tym, co dla przyszłego pisarza kanonicznego jest ważniejsze niż „jego prywatny umysł” nie jest tożsamość, która jest większa od jego własnej („umysł Europy”), ale tkwiący w niej brak, który może on wykorzystać do podważenia tego wszystkiego, co „umysł Europy” sobą reprezentuje.

Można tu nawet pójść dalej i stwierdzić, że każde dzieło warte nazwania go kanonicznym jest napisane w języku, który jest w znacznym stopniu niezrozumiały dla współczesnych, jeśli wziąć pod uwagę jego znaczenie czy też „przesłanie” (czyli jego tożsamość), ponieważ chce ono zrujnować zwyczaje czytelnicze, by pozwolić niemożliwemu przeświecać przez język, otwierając przestrzeń tego, co nienazywalne. Po takim traumatycznym doświadczeniu prawdziwie kanonicznego dzieła krytycy próbują zatamować krwotok języka za pomocą interpretacji, czyli próbują wpleść nowe dzieło w tkaninę kultury, powiedzieć nam jakie jest jego znaczenie. W mniejszym lub większym stopniu zawsze im się to udaje, jednak każde dzieło warte listy lektur, jeśli czytać je uważnie, zachowuje w sobie jakiś traumatyczny materiał, który nie pozwala się krytycznie „oswoić” – nawet u bardzo „tożsamościolubnych” autorów, jak pokazuje przykład Dickensa, można znaleźć takie miejsca i one właśnie tworzą prawdziwe doświadczenie literatury.

Można zatem stwierdzić, że nic bardziej nie kontestuje kanonu niż on sam i tego właśnie nie chcą widzieć aktywiści polityki tożsamościowej, niezależnie czy należą oni do grupy hegemonicznej czy nie. Zamiast tego przyjmują oni pozycję doskonale histeryczną: zachowują się jakby kontestowali Mistrza-Pana (kanon, władze uniwersyteckie), jednak kontestacja ta przyjmuje formę zarzucania go różnego rodzaju żądaniami, które wszystkie sprowadzają się do domagania się, by *wykonał on pracę za nich*. Innymi słowy, zamiast napisać dzieło, które wstrzą-

14. T.S. Eliot, *Tradition and the Individual Talent*, w: *Twentieth Century Poetry: Critical Essays and Documents*, red. Graham Martin i P. N. Furbank, Milton Keynes, The Open University Press 1975, s. 81.

snęłoby posadami kanonu i zajęło miejsce dzieł, które zdają im się wątpliwe, domagają się policji literackiej, która usunęłyby z przestrzeni publicznej rzeczy, które z ich punktu widzenia wydają się nieprzyjemne.

By pokazać, że nie uprawiam tu tylko „teorii", pozwolę sobie przytoczyć jeden przykład pisarki, której praktyka w dużej mierze odpowiada ideom, które starałem się przedstawić. Jedną z niewielu prawdziwie feministycznych pisarek, jakie znam, jest Elfriede Jelinek, która w pewnym sensie wprowadza w życie program Virginii Woolf, jednak z większymi sukcesami i w pozbawiony złudzeń sposób. Znany problem Woolf polegał na braku prekursorek pisarstwa kobiecego, gdyż według niej cała tradycja była męska, a piszące kobiety tylko ją naśladowały. A zatem trzeba było stworzyć kobiecy język od podstaw. Właśnie to Woolf wyznaczyła sobie za zadanie – stworzyła język bardziej „płynny", eteryczny i rzekomo „matczyny", mniej racjonalistyczny i opisowy, niż „męski" język literatury wiktoriańskiej, który odziedziczyła. Jest to niewątpliwie jej estetyczne osiągnięcie, jednak oczywistym momentem fałszywej identyfikacji staje się tutaj już sam cel, bycie „bardziej eterycznym i mniej racjonalistycznym" (inny sposób na wyrażenie bycia „słabym i histerycznym"), ponieważ są to właśnie cechy, z którymi męska tradycja wiktoriańska utożsamiała kobiecość jako taką, co pokazuje, że Woolf, pomimo swej krytycznej postawy, stała się ofiarą (fałszywego) utożsamienia się z męską fantazją kobiecości panującą w jej kulturze. Dlatego też jej osiągnięcie jest dwuznaczne – wynalazła ona język dla nie istniejącego wytworu męskiej fantazji. Nic dziwnego zatem, że wyczyn ten mści się na jej pisarstwie, w którym mamy do czynienia ze wszechobecnym transcendentalnym znaczącym nieustannie przywoływanym przez jej prozę w postaci Prawdy ukrytej pod powierzchnią zjawisk, którą można uchwycić za pomocą kobiecej praktyki artystycznej lub intuicji[15].

Problem Jelinek pokrywa się z problemem Woolf – nie ma pisarstwa kobiecego, pomimo feministycznych praktyk ostatnich czterdziestu lat; nawet Ingeborg Bachmann nie może służyć za przykład[16] – jednak nie utożsamia się ona z żadnym obrazem. Ponieważ nie może znaleźć dla siebie miejsca w języku, gdyż nie ma w nim dla niej jako kobiety punktu identyfikacji, jej pisarstwo staje się atakiem na język (na język jako narzędzie produkujące tożsamości, w szczególności tożsa-

15. Rozmyślania pani Ramsay z *Do latarni morskiej* mogą posłużyć tu za jeden z bardziej znanych przykładów: „istnieje jakaś stałość, równowaga, spójność – jakiś trwały związek rzeczy; coś niepodlegającego zmianom, co stale lśni jak rubin [...] na tle rzeczy ulotnych, złudnych, chybotliwych; po raz wtóry tego dnia doznała uczucia odprężenia i wytchnienia. Z takich właśnie chwil, myślała, składa się to, co pozostaje na zawsze" (Virginia Woolf, *Do latarni morskiej*, przeł. Krzysztof Klinger, Warszawa, Czytelnik 2005, s. 118–119; tłumaczenie zmienione).

16. *W ogóle mnie nie ma...*, z Elfriede Jelinek rozmawia Riki Winter, „Literatura na świecie" nr 1–2, 1997 (306-7), s. 50.

mości *kobiece*). Efektem takiego przeorania języka jest to, że jego dotychczasowe znaczenia ulegają dewastacji, ponieważ dezorganizuje ona język jako miejsce figur, które umożliwiają dominację (co jest tylko inną nazwą identyfikacji). Konsekwencje tego widać gołym okiem: niemożliwy (nie posiadający swego miejsca) wymiar *écriture feminine* prześwieca przez język. Jednak nie jest to przyjemne lśnienie, nie ma w nim nic miłego, nie jest to język ani piękny ani siostrzany – jego czytanie jest bolesne i wyczerpujące. Przeżycie, które ma nas zmienić może mieć tylko taką formę: doświadczyć tego, co znaczy pisać jak kobieta, to jak zaleźć się na wielkiej wysokości bez butli tlenowej. Jeśli język ma iść pod prąd prehistorii męskiej dominacji[17], która musi się odzwierciedlać już w samej formie języka, nic miłego nie można się po takim doświadczeniu spodziewać – zobaczymy więc *écriture masculine* w konwulsjach. W ten sposób ukazuje się nienazywalne.

17. U Jelinek niesławna przeszłość niemiecka, która jest też przeszłością austriacką (nawet bardziej, ze względu na brak denazyfikacji w tym kraju) wiąże się ściśle z męską dominacją w języku.

Leszek Drong

Postmodernistyczny Zaratustra jako masowy produkt liberalnego systemu edukacyjnego, czyli Richarda Rorty'ego filozofia edukacji humanistycznej[1]

Poglądy Richarda Rorty'ego na edukację łatwo zdyskredytować cytując jego własne uwagi, które poczynił w kontekście debaty nad konsekwencjami swojej filozofii kształcenia. Odpowiadając na zarzuty wysuwane przez krytyków, Rorty stawia pod znakiem zapytania możliwość odniesienia swoich filozoficznych wniosków do wybranych dziedzin związanych z praktyczną działalnością człowieka: „Mam wątpliwości co do znaczenia (*relevance*) filozofii dla edukacji; z tych samych względów mam też wątpliwości co do znaczenia filozofii dla polityki"[1]. W podobnym tonie wypowiada się również na temat poglądów Johna Dewey'a wyrażonych w *Demokracji i edukacji* – choć Rorty podziela tutaj zasadnicze założenia, które przyświecają Dewey'owi, musi przyznać, że wnioski tego ostatniego są tyleż owocne, co mgliste[2]. Z jednej strony zatem zastrzeżenia powyższe każą zastanowić się nad możliwością zastosowania filozoficznych po-

1. Richard Rorty, *The Dangers of Over-Philosophication—Reply to Arcilla and Nicholson*, „Educational Theory", 1990, vol. 40, no. 1, s. 41. Polemikę z wcześniejszymi poglądami Rorty'ego na edukację podjęli: Carol Nicholson, *Postmodernism, Feminism, and Education: The Need for Solidarity*, "Educational Theory", 1989, vol. 39, no. 3 oraz René V. Arcilla, *Edification, Conversation, and Narrative: Rortyan Motifs for Philosophy of Education*, "Educational Theory", 1990, vol. 40, no. 1.

2. Richard Rorty, *Edukacja bez dogmatu*, przeł. Alina Mitek, „Er(r)go" 12/2006, s. 101. Cytując poglądy Rorty'ego na edukację, będę się opierał na polskim tłumaczeniu jego artykułu *Education Without Dogma: Truth, Freedom, and Our Universities*, opublikowanego w czasopiśmie „Dialogue" 2/1990, a wygłoszonego pierwotnie 5 stycznia 1989 roku jako wykład plenarny podczas siedemdziesiątego piątego dorocznego zjazdu American Association of Colleges. Artykuł Rorty'ego ukazał się później pod zmienionym, a bardzo istotnym dla całego wywodu tytułem *Education as Socialization and Individuation*, w: *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London 1999. Ponadto interesujące omówienie podejścia Rorty'ego do kwestii wpływu jego własnych poglądów politycznych na filozofię edukacji znajdzie czytelnik w eseju Kennetha Waina *Richard Rorty and the End of Philosophy of Education*, w: *Richard Rorty: Education, Philosophy, Politics*, red. Michael A. Peters and Paulo Ghiraldelli Jr., Rowman and Littlefield, Inc., Lanham, Boulder, New York, Oxford 2001, s. 163–178.

glądów Rorty'ego do rozwiązania bardzo konkretnych problemów, które nękają nie tylko amerykański system edukacyjny. Z drugiej strony trudno nie dostrzec, że z jego tekstów wyłania się spójna i konsekwentnie konstruowana wizja systemu kształcenia dostosowanego do amerykańskich realiów, pozostająca w ścisłym związku z poglądami politycznymi oraz ironistyczną retoryką autora *Filozofii i zwierciadła natury.*

Jeffrey C. Isaac w swoim eseju *Is the Revival of Pragmatism Practical, or What Are the Consequences of Pragmatism?* (*Czy odrodzenie pragmatyzmu jest realne, albo jakie są konsekwencje pragmatyzmu*) z żalem konstatuje, że współczesny pragmatyzm zrzekł się wszelkich ambicji społecznych i politycznych, porzucił Dewey'owski program gruntownych reform demokratycznych i skupił się niemal wyłącznie na wymiarze filozoficznym, w akademickim tego słowa znaczeniu. Jeszcze sto lat temu czołowi pragmatyści (w tym, przede wszystkim, właśnie Dewey) zapoczątkowali restrukturyzację życia intelektualnego i naukowego, wnieśli poważny wkład w powstanie nowoczesnego modelu uniwersytetu w Stanach Zjednoczonych i to w dużej mierze dzięki nim znacząco wzrósł odsetek osób zdobywających i już posiadających wyższe wykształcenie[3]. Zdaniem Isaaca obecna sytuacja w akademii aż prosi się o zdecydowane, pragmatyczne działania, ponieważ uniwersytet z dnia na dzień traci swój niegdyś pokaźny autorytet w dziedzinie kultury. Co gorsza znikąd nie widać sygnałów, że siły reformatorskie są już przygotowane do interwencji: „Współczesna wyższa uczelnia (*research university*) to złożona, iście bizantyjska instytucja, którą rządzą imperatywy biurokratyczne oraz w coraz większym stopniu konsumpcjonistyczne wymagania (*consumer sovereignty*) osiemnastolatków i ich owładniętych myślą o karierze rodziców, w coraz mniejszym zaś stopniu – przestrzeń sprzyjająca impulsom emancypacyjnym"[4]. Sytuacja taka skłania Isaaca do konkluzji, iż możemy śmiało mówić o poważnym kryzysie w całej edukacji publicznej. Sprawy zaszły już tak daleko, że pomóc będzie nam w stanie jedynie radykalny reformator, pedagog-mesjasz lub ktoś, kto niczym Herkules zdołałby oczyścić tę edukacyjną stajnię Augiasza.

I choć Richarda Rorty'ego trudno uznać za urodzonego proroka[5], jego wkład w filozofię edukacji wskazuje wyraźnie, że lider amerykańskiego neopragmatyzmu to uważny obserwator rzeczywistości akademickiej w swoim kraju. Wbrew

3. Zob. Jeffrey C. Isaac, *Is the Revival of Pragmatism Practical, or What Are the Consequences of Pragmatism?* w: *A Pragmatist's Progress? Richard Rorty and American Intellectual History*, red. John Pettegrew, Rowman and Littlefield Publishers, Inc.,Lanham, Boulder, New York, Oxford 2000, s. 159.

4. Isaac, *Is the Revival of Pragmatism Practical…*, s. 163.

5. Określenie takie pojawia się w tytule pracy Davida Halla poświęconej Rorty'emu – zob. David L. Hall, *Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism*, State University of New York Press, Albany 1994.

własnym, cytowanym na wstępie zapewnieniom Rorty jest przekonany, że filozofia pragmatystyczna (lub przynajmniej jej aspekt społeczny) jest zdolna do zmiany oblicza publicznej edukacji w Stanach Zjednoczonych. W swoich publikacjach poświęconych tej tematyce najchętniej powołuje się na Johna Deweya jako tego, który wypracował kluczowe pojęcia mogące stanowić podstawę do odrodzenia amerykańskiego systemu edukacyjnego. Ponieważ jest to zadanie z gruntu praktyczne, za najistotniejsze na tym etapie uważam postawienie następującego pytania: „Czy Rorty rzeczywiście proponuje pragmatyczny program reform w dziedzine edukacji, czy też może jest to tylko niewnosząca nic nowego (poza odmiennym językiem opisu) próba przedefiniowania obecnego *status quo*, zbiór pobożnych życzeń, które, choć efektowne i skłaniające do głębszej zadumy, nie prowadzą do sformułowania żadnej praktycznej strategii dla armii amerykańskich pedagogów?" Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy przeanalizować główne założenia Rortiańskiej filozofii edukacji, poczynając od modelowego wzorca nauczyciela, poprzez społeczne i polityczne konsekwencje programu amerykańskiego neopragmatysty, aż po wymiar retoryczny głoszonych przez niego poglądów.

W eseju *Education as Socialization and Individuation* (*Edukacja jako uspołecznienie i indywiduacja*) Rorty, by odnieść się do kwestii związanych z edukacją, ucieka się do jednego ze swoich ulubionych zabiegów, mianowicie wprowadza kategoryczny podział polityczny, który leży u podstaw dwóch radykalnie odmiennych i nieprzystających do siebie modeli kształcenia – prawicowego i lewicowego. Jego zdaniem prawica postrzega edukację przez pryzmat naczelnej roli prawdy. Ponadto prawicowe standardy kształcenia opierają się na zasadach racjonalistycznych, bo tylko takowe mogą ostatecznie doprowadzić do odkrycia tego, jak się rzeczy naprawdę mają[6]. Rozum to nadrzędna prawicowa kategoria metodologiczna. Tylko podążając za jego głosem jesteśmy w stanie posiąść prawdziwą wiedzę. W ten właśnie sposób prawica obiektywizuje wiedzę jako coś, co stanowić ma substancję edukacji. Wedle prawicowych założeń edukacja sprowadza się do przedstawienia każdemu uczniowi/studentowi obiektywnego i niepodważalnego obrazu świata – taki model Rorty określa mianem uspołecznienia lub akulturacji.

Lewica z kolei zakłada, że zasadniczą funkcją edukacji jest obudzenie w młodym człowieku niezależności intelektualnej. Lewicowy model traktuje priorytetowo odporność na indoktrynację i niczym nieskrępowaną swobodę wypowiedzi. W myśl lewicowych przesłanek rolą edukacji jest budowanie u młodzieży poczucia własnej godności jako istoty ludzkiej – proces kształcenia ma dostarczać okazji do rozwijania swojej indywidualności przy jednoczesnym wpajaniu szacunku dla poglądów i dążeń innych osób. Tylko w tak zdefiniowanym, liberalnym

6. Zob. Richard Rorty, *Edukacja bez dogmatu*, s. 91–93.

środowisku edukacyjnym można swobodnie oddawać się dociekaniom (*inquiry*), które są lewicowym odpowiednikiem prawicowego pojęcia wiedzy. Dociekania (czy też badania, w bardziej naukowym żargonie współczesnej akademii) to proces, a nie stan; to niedokonane działanie nastawione na interakcje z Innym i dopuszczające korekty i modyfikacje ze względu na własną omylność (jedno z kluczowych pojęć wczesnego pragmatyzmu amerykańskiego to właśnie *fallibility* – omylność). Taki model edukacji Rorty definiuje poprzez pojęcia oświecenia (*edification*) lub indywidualizacji (*individuation*).

Nie trzeba chyba dodawać, że tak pojmowanego oświecenia/indywidualizacji nie da się w żaden sposób pogodzić z akulturacją/uspołecznieniem. Podział, którego Rorty dokonuje, jest tutaj bezwzględny i kategoryczny. W nieco bardziej praktycznym wymiarze bowiem akulturacja wiąże się z wpojeniem młodzieży podstawowych zasad współżycia społecznego i przekazaniem elementarnej wiedzy, która jest nam wszystkim niezbędna do tego, byśmy jednakowo rozumieli społeczne normy i konwencje oraz dobro ogółu[7]. Innymi słowy akulturacyjny komponent prawicowego modelu edukacji odwołuje się do tego, co nas łączy i co postrzegamy jako wspólne – do naszego *sensus communis*. Na co dzień sprowadza się to do przekazania młodzieży podręcznego zestawu zakazów i nakazów, których powinni przestrzegać. Zarówno pedagodzy, jak i rodzice oczekują, że „szkoły podstawowe nauczą dzieci stać cierpliwie w kolejce, nie szprycować się w ubikacji, słuchać policjanta na skrzyżowaniu, oraz poprawnie pisać, wstawiać przecinki, mnożyć i dzielić"[8]. Rorty opisuje prawicowy model procesu edukacji na szczeblu podstawowym bardzo prozaicznie i nieromantycznie jako przekształcanie zwierzęcia w istotę ludzką[9]. Edukacja na wyższych szczeblach miałaby zaś, w zgodzie z tym samym modelem, być starannie monitorowana i w miarę możliwości poddawana szczegółowym procedurom, dzięki którym mielibyśmy gwarancję, że młodzież uczy się tylko tego, co jej naprawdę potrzebne. Prawica chciałaby sprowadzić publiczną edukację do takiego uproszczonego wymiaru, ponieważ postrzega kształcenie przede wszystkim jako inwestycję w postęp społeczny i technologiczny. Poza tym każdy obywatel miałby także prawo do realizacji swoich indywidualistycznych lub czysto estetycznych zamierzeń w dziedzinie edukacji, ale pod warunkiem, że nie wykorzystuje do tego celu pieniędzy podatnika.

Rorty zdaje sobie sprawę, że akulturacja jest niezbędna na wczesnym etapie edukacji, jednak to ten drugi model – oświeceniowy/indywidualizacyjny – stanowi

7. Zob. Carol Nicholson, *Postmodernism, Feminism, and Education: The Need for Solidarity*, „Educational Theory", 1989, vol. 39, no. 3, s. 201.

8. Richard Rorty, *Edukacja bez dogmatu*, s. 93.

9. Zob. Richard Rorty, *Edukacja bez dogmatu*, s. 94.

w jego przekonaniu o istocie kształcenia. Pojęcie oświecenia pojawia się już w *Filozofii i zwierciadle natury*. Tam właśnie Rorty po raz pierwszy ujawnia swoje zainteresowanie kwestiami edukacyjnymi. W ostatnim rozdziale jego *magnum opus* znajdujemy taką oto definicję oświecenia:

> Ponieważ „edukacja" brzmi trochę za prozaicznie, a *Bildung* zbyt obco, posłużę się pojęciem „oświecenia" dla oddania działań zmierzających do wypracowania nowych, lepszych, bardziej interesujących i pożyteczniejszych sposobów mówienia. Próba oświecenia (siebie lub innych) może polegać na hermeneutycznych zabiegach mających wyznaczyć powiązania między naszą własną i jakąś egzotyczną kulturą lub okresem historycznym albo między swoją dziedziną i inną, której zadania i cele, wyrażone odmiennym językiem, zupełnie nie przystają do naszych. Może jednak polegać także na zabiegach „poetyckich", sprowadzających się do wymyślenia nowych celów, pojęć i dziedzin, w następstwie których mielibyśmy do czynienia, że tak powiem, z odwrotnością hermeneutyki: próbą reinterpretacji znanego nam dobrze otoczenia przy pomocy nieznanych nam dotąd, bo dopiero co przez nas samych stworzonych, określeń[10].

Tak więc, posługując się nieco ryzykownym uproszczeniem różnicy między akulturacją i oświeceniem, można również zdefiniować tę pierwszą przez pryzmat jej zainteresowania tym, co znajome i swoje, podczas gdy drugi model priorytetowo traktuje to, co odmienne i nowe. Oświecenie pociąga za sobą budowanie kulturowych mostów między nami i innymi, prowadzi do przezwyciężania ksenofobii, a także, co niemniej istotne, dostarcza okazji do doskonalenia samego siebie (to wszakże podstawowy aspekt ironistycznego programu Rorty'ego, nakreślonego w *Przygodności, ironii i solidarności*). Stąd też nacisk, jaki Rorty kładzie na proces indywidualizacji. W państwie zorganizowanym wedle wzorców liberalno-demokratycznych obywatel nie może mieć poczucia, że jego kształcenie ogranicza się jedynie do wpojenia mu nakazów i zasad, których należy przestrzegać dla dobra ogółu. Z drugiej strony takie poczucie zrodzi się w nim tylko wtedy, gdy poddany zostanie działaniu „oświeceniowego" modelu edukacyjnego, na przykład w sytuacji, kiedy pozna alternatywne modele organizacji społeczeństwa. Właśnie dlatego oświecenie stanowi dla Rorty'ego nieodzowne zwieńczenie procesu „przekształcania zwierzęcia w istotę ludzką".

Jak zatem widać, musi istnieć jakiś praktyczny kompromis pomiędzy modelami edukacji opisanymi przez Rorty'ego jako radykalnie przeciwstawne. Rozwiązaniem jest tutaj, zdaniem amerykańskiego filozofa, usankcjonowanie… dotychczas istniejącego stanu rzeczy. Jego sposób na kompromis sprowadza się w dużej mierze do nowego opisu *status quo*, ponieważ prawica z lewicą zdążyły

10. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Blackwell, Oxford, UK and Cambridge, Mass. 1980, s. 360. (Fragmenty tekstów Rorty'ego podaję we własnym przekładzie – LD).

już w praktyce uzgodnić warunki „edukacyjnego rozejmu". Na jego mocy prawica jest odpowiedzialna ideologicznie za szkolnictwo podstawowe i średnie, podczas gdy lewica sprawuje pieczę nad szkolnictwem wyższym, szczególnie na kierunkach humanistycznych[11]. Taki ideologicznie dwudzielny system to coś w rodzaju złotego środka pomiędzy poglądami i zaleceniami skrajnie prawicowymi i lewicowymi. Z drugiej strony, jak Rorty sam przyznaje, nawet najbardziej zagorzały zwolennik edukacyjnego oświecenia nie chciałby chyba, żeby „ze szkół średnich wychodziły coraz to nowe roczniki domorosłych Zaratustrów"[12]. Z kolei tylko bardzo nieliczni twardogłowi konserwatyści gotowi byliby pozbyć się ze szkół podstawowych i średnich nieszablonowych i naprawdę twórczych nauczycieli, stanowiących inspirację dla młodzieży. Jednak niepisana umowa między prawicą i lewicą w sposób ramowy wyznacza dwa niezależne obszary działania edukacyjnego: zwolennicy akulturacji/uspołecznienia uczą dzieci, jak pisać, dodawać, odejmować, wyciągać pieniądze z bankomatu, czy przeszukiwać komputerowe bazy danych, a „oświeceniowcy" mają za zadanie stawiać przed swoimi studentami wyzwania podważające ich nawyki społeczno-kulturowe, rozwijać ich niezależność intelektualną oraz zmysł krytyczny.

Oczywiście taki kompromis nie obywa się bez zgrzytów i napięć. Łatwo sobie wyobrazić konserwatywnego malkontenta, który publicznie żąda, by przedstawiono mu praktyczne (czytaj: dostosowane do wymogów gospodarki rynkowej) uzasadnienie programu nauczania realizowanego na uczelni wyższej kształcącej humanistów. Z drugiej strony nietrudno o przykłady kampanii ideologicznych podejmowanych przez zagorzałych liberałów, którzy domagają się, by edukacja na szczeblach: podstawowym i średnim została gruntownie zreformowana pod kątem ich poglądów. Jednak w stanowisku Rorty'ego dotyczącym politycznego kompromisu co do edukacji najbardziej uderza coś innego. Otóż jego model zasadza się na bardzo kontrowersyjnym opisie rozwoju osobowości, albowiem Rorty utrzymuje, że dwuczłonowy podział na akulturację, po której następuje oświecenie, pokrywa się z dwoma następującymi po sobie, naturalnymi etapami rozwoju intelektualnego i emocjonalnego młodego człowieka. Z modelu Rorty'ego wynika, że w wieku 18 lub 19 lat każdy przechodzi nieuniknioną przemianę, która sprawia, że poddawany dotychczas zabiegom uspołeczniającym student jest przygotowany do tego, by uczyć się, jak oceniać krytycznie, a niejednokrotnie także podważać zastane wzorce społeczno-kulturowe. Moment przejścia ze szkoły średniej do wyższej stanowi zatem instytucjonalnie narzuconą, drastyczną cezurę – nie ma tu miejsca na żadną ideologiczną kwarantannę lub okres przejściowy, niezbędny każdemu do zaadaptowania się do nowych warunków

11. Zob. Richard Rorty, *Edukacja bez dogmatu*, s. 92–93.
12. Richard Rorty, *Edukacja bez dogmatu*, s. 93.

i otoczenia. Gdyby w istocie dochodziło do tak radykalnego zwrotu w rozwoju duchowym, psychologicznym i intelektualnym młodych ludzi, skutki dla ich poczucia tożsamości mogłyby być tragiczne. Na szczęście w praktyce ideologiczny kompromis, o którym pisze Rorty, funkcjonuje całkiem efektywnie (choć może nie aż tak efektownie, jak chciałby tego amerykański filozof) *w obrębie* każdej szkoły – zarówno podstawowej, jak i średniej oraz wyższej. Zaś schematyczny podział Rorty'ego, choć skuteczny i w miarę przekonywający jako ogólny opis ideologicznego kompromisu, może być niebezbieczny na znacznie bardziej konkretnej płaszczyźnie psychologicznej. Dlatego też należy go raczej uznać za wkład w filozofię edukacji, a nie praktyczną próbę interwencji, która mogłaby poprawić obecną sytuację w szkolnictwie.

Nie da się ukryć, że sympatie polityczne i ogólne poglądy filozoficzne Rorty'ego mają wpływ na taki a nie inny kształt teorii edukacyjnych amerykańskiego filozofa. Jego wizja edukacji (głównie zresztą humanistycznej, na szczeblu wyższym) jest funkcją antyesencjalistycznego pojmowania tożsamości ludzkiej, wiedzy i mądrości. Poglądy Rorty'ego na kształcenie stanowią nieuniknione przedłużenie pragmatystycznej krytyki prawdy jako odzwierciedlenia rzeczywistości. Sposób, w jaki Rorty rozprawił się z epistemologią w *Filozofii i zwierciadle natury*, zmusza do radykalnego przedefiniowania naszego postrzegania wiedzy, w tym także samowiedzy. Prawda nie jawi się nam już jako coś, co można odkryć, a potem przekazać biernym odbiorcom obiektywnej wiedzy – w prawdę wpisana jest mnogość, a wyboru spośród jej wielu alternatywnych wersji nie ułatwiają nam żadne nadrzędne kryteria. Tak więc to, co zostanie przekazane w postaci wiedzy młodemu pokoleniu, zależy *tak naprawdę* od bieżących politycznych i ideologicznch kompromisów osiągniętych w obrębie danej społeczności. Rorty ujmuje to bardzo zwięźle: „Edukacja na szczeblu podstawowym i średnim będzie zawsze zapoznawaniem młodych ludzi z tym, co starszeństwo uważa za prawdę, niezależnie od faktycznej tego prawdziwości"[13]. Na tym etapie kształcenia wiedza to nic innego jak instrument służący do kształtowania (uspołeczniania) w pożądanym kierunku. Można oczywiście użyć w tym kontekście takich jednoznacznie pejoratywnych określeń jak indoktrynacja czy wręcz tresura, ale ich krytyczny wydźwięk blednie, kiedy zdamy sobie sprawę z tego, że nie da się odnieść ich do pozytywnego wzorca w postaci edukacji wolnej od wymiaru uspołeczniającego, ponieważ taki wzorzec na tym szczeblu w praktyce nie istnieje. Dzieje się tak dlatego, że edukacja z konieczności zależy od lokalnych paradygmatów wiedzy, nawet jeśli nasz własny paradygmat wydaje nam się uniwersalny i transkulturowy.

To zresztą jeden z powodów, dla których Rorty zachęca nas do zastąpienia prawdy pojęciem nadziei. Edukacja ma za zadanie przekazanie nadziei,

13. Richard Rorty, *Edukacja bez dogmatu*, s. 94.

a nie prawdy, ponieważ z braku jakiegokolwiek bezspornego jądra wiedzy (takiego, co do którego istniałaby powszechna i jednomyślna zgoda), chodzi o to, by „uświadomić [studentom] możliwość samorozwoju na drodze kształtowania siebie — przekształcenia obrazu własnego „ja", tego niegdyś narzuconego i pozwalającego na bycie kompetentnym obywatelem w nowy obraz, który samodzielnie powołało się do istnienia"[14]. Tutaj ponownie widać, w jak dużym stopniu Rorty ucieka się do antyesencjalistycznego pojęcia tożsamości osobowej, którą zdefiniował w *Przygodności, ironii i solidarności* jako sumę wszystkich naszych bieżących postaw i przekonań. Celem edukacji uniwersyteckiej miałoby zatem być dostarczanie okazji do modyfikowania takich postaw i przekonań, a w rezultacie przekształcania samego siebie. Trudno przy tym nie dostrzec, że tak zdefiniowana misja – *nomen omen* – kształcenia uniwersyteckiego jest reakcyjna wobec celów i osiągnięć niższych szczebli edukacji, opiera się bowiem na zachęcie do kontestacji przyjętych i już przyswojonych wzorców postaw społecznych. Ujawnia się tutaj wyraźnie niespójność tego, co Rorty pisze na temat edukacji. Chociaż w kilku miejscach zaznacza, że program przekształcania siebie odnosi się tylko do humanistycznych studiów wyższych [higher non-vocational education], większość jego konkluzji brzmi tak, jakby widział możliwość rozciągnięcia ich na wszystkie szczeble edukacji, podczas gdy prawda jest taka, że stoją one w jawnej sprzeczności z ogólnymi poglądami Rorty'ego na funkcjonowanie całego systemu edukacyjnego w Stanach Zjednoczonych.

Wątpliwości budzi również zachęta Rorty'ego do przekształcania samego siebie i kontestacji wizerunku prawomyślnego obywatela, nawet gdy kieruje się ją wyłącznie do studentów kierunków humanistycznych. Jeśli zastanowić się nad możliwymi konsekwencjami politycznymi (a nie da się mówić o edukacji w całkowitym oderwaniu od wymiaru politycznego) i poczuciem odpowiedzialności za takowe, to cały szereg niewygodnych pytań aż ciśnie się na usta. Czy dążenie do samodoskonalenia się nie powinno być ograniczone względami społecznymi (np. ewentualnym negatywnym wpływem na innych)? Czy aby na pewno chcemy, aby nasi studenci kształtowali się sami, w całkowicie liberalny i niczym nieokiełznany sposób? Oczywiście, że nie. Rorty w swoich esejach z entuzjazmem zachwala liberalny model edukacji, ale na wszelki wypadek unika myśli, że jego studenci mogliby zasmakować w ekstremistycznych lub radykalnie transgresywnych poglądach i postawach. Podstawowym problemem, którego zresztą Rorty najwyraźniej nie dostrzega, jest brak poczucia odpowiedzialności za skutki pozostawienia młodzieży samej sobie tak, by mogła rozwijać się w dowolnym, wybranym przez siebie kierunku (psychologicznym, kulturowym, ideologicznym).

14. Richard Rorty, *Edukacja bez dogmatu*, s. 94.

Z jednej strony amerykański filozof chciałby w tym względzie dać swoim studentom pełną swobodę, z drugiej zaś ma dla nich gotowe wytyczne i wskazówki, pod warunkiem naturalnie, że zaakceptują jego światopogląd i zechcą przyjąć bez zastrzeżeń neopragmatystyczny ideał mądrości sformułowany przez swojego mistrza. A być mądrym to dla Rorty'ego tyle, co posiadać umiejętność uczestniczenia w cywilizowanej rozmowie z innymi. W uzupełnieniu tradycyjnej definicji mądrości, która sprowadza się do umiłowania prawdy, Rorty proponuje poszerzenie jej – a przez to także zmianę samego sposobu rozumienia prawdy – o praktyczną zdolność porozumiewania się wspólnym językiem z pozostałymi uczestnikami debaty:

> Jednym ze sposobów podejścia do kwestii mądrości, której umiłowanie różni się od umiłowania rozumowania [*argument*], i która nie sprowadza się do znalezienia właściwego słownictwa dla oddania istoty rzeczy, jest spojrzenie na nią jako praktyczną mądrość konieczną do tego, by uczestniczyć w rozmowie. Z kolei jednym ze sposobów podejścia do oświeceniowej filozofii [*edifying philosophy*] jako umiłowania mądrości jest spojrzenie na nią jak na próbę uratowania rozmowy przed popadnięciem w dociekanie [*inquiry*], wymianę poglądów[15].

W podobnym tonie i z podobnym naciskiem na „rozmowność" Rorty wypowiada się w późniejszych tekstach, szczególnie w pracy *Truth, Politics, and „Post-Modernism"*. Tutaj już jednak ma świadomość, że proces indywidualizacji nie może prowadzić do całkowitego „od-społecznienia": „moim zdaniem być mądrym to tyle, co znaleźć równowagę pomiędzy naszymi idiosynkratycznymi fantazjami i codziennymi kontaktami z innymi ludźmi, pomiędzy językiem, w którym samym sobie opowiadamy o sobie i językiem, w którym rozmawiamy z innymi o naszych wspólnych sprawach"[16]. Takie wyważone i stonowane podejście Rorty'ego do roli indywidualizacji/oświecenia w kształceniu określić można mianem *edukacyjnego konsensualizmu*.

Kiedy jednak Rorty podejmuje się nakreślenia swojego ideału liberalnego pedagoga, nie dopuszcza myśli o jakichkolwiek kompromisach. W systemie edukacyjnym, jakiego jest zwolennikiem, nie może być miejsca dla bezbarwnych funkcjonariuszy, którzy chcą stanowić autorytet dla swoich podopiecznych tylko dlatego, że wiedzą więcej niż ich studenci. W przekonaniu Rorty'ego zadaniem nauczyciela nie jest wcale przekazywanie wiedzy traktowanej jak towar, który można zważyć, zmierzyć i sklasyfikować. Nauczyciel, a w szczególności nauczyciel akademicki, powinien kierować się antyesencjalistycznymi przesłankami, które leżą u podstaw pojęcia oświecenia. Powinien wykazywać się

15. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, s. 372.
16. Richard Rorty, *Truth, Politics and 'Post-Modernism'*, Van Gorcum, Assen 1997, s. 31.

wyraźnymi skłonnościami nonkonformistycznymi i krytycznym nastawieniem do istniejących struktur społecznych: „W murach idealnej uczelni humanistycznej nauczyciele starają się zaszczepić w swoich studentach entuzjazm do tego, czym sami się pasjonują, niezależnie od tego, czy ma to cokolwiek wspólnego z tym, jak rozumie prawdę ogół obywateli czy też establishment specjalistów w danej dziedzinie”[17]. Jednym z ulubionych pojęć Rorty'ego w kontekście dydaktyki jest inspiracja: dobrzy nauczyciele to tacy, którzy potrafią inspirować i prowokować do podejmowania prób kształtowania samego siebie[18].

Najlepiej jednak, by odbywało się to bez rozgłosu, bo nawet w humanistyce taka otwarcie liberalna postawa może nie spodobać się władzom uczelni lub przedstawicielom rządu czy też po prostu „organom odpowiedzialnym za finansowanie”[19]. To prozaiczne spostrzeżenie mogłoby sugerować, że Rorty jest zdolny do realistycznej oceny sytuacji w szkolnictwie. A jednak jego postawa daleka jest tutaj od pragmatyzmu. Choć zdaje on sobie sprawę z tego, że jego poglądów nie da się w żaden sposób przekształcić w praktyczny, możliwy do wdrożenia program, miast skupić się na doraźnych i konkretnych pomysłach prowadzących do uzdrowienia systemu, Rorty odmalowuje przed czytelnikiem idealistyczny fresk przedstawiający coś, co każdy czynny zawodowo dydaktyk musi uznać za niebezpieczną utopię. Oczywiście w akademii nietrudno znaleźć nauczycieli, którzy na co dzień mogą sobie pozwolić na nonkonformistyczne prowokacje oraz inspirowanie w miejsce beznamiętnego przekazywania wiedzy, ale prawda jest taka, że to przywilej zarezerwowany dla tych wybitnych, dla gwiazd, których nikt nie odważy się ocenić krytycznie i których status pozwala im narzucać pozostałym swoje własne standardy i kryteria. Skutek jest taki, że Rorty ze swoim romantycznym ideałem nauczyciela zupełnie nie trafia do przekonania szeregowym wykładowcom, którzy muszą bez dyskusji podporządkować się przyjętym konwencjom i normom akademickim.

Jeszcze więcej kontrowersji wzbudza kolejny aspekt poglądów Rorty'ego na zadania i zakres odpowiedzialności nauczyciela akademickiego. I rzecz nie w tym, że Rorty myli się co do tego, na czym polega praca wykładowcy, ale wyraża to w tak prowokacyjny sposób, że dosłowna interpretacja jego zaleceń mogłaby doprowadzić do wielu nieporozumień, a nawet dramatów. Dotyczy

17. Richard Rorty, *The Dangers of Over-Philosophication*, s. 42. W innym miejscu Rorty posuwa się nawet do stwierdzenia, że „wszystkie uniwersytety warte tego miana były zawsze ośrodkami protestu społecznego” – *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America*, Harvard University Press, Cambridge, London 1997, s. 82.

18. Zob. Rorty, *Edukacja bez dogmatu*, s. 100.

19. Rorty, *Edukacja bez dogmatu*, s. 98. W oryginale Rorty posługuje się nieco bardziej kolokwialnie brzmiącym sformułowaniem: *trustees who supply the cash* – chodzi o zarząd uniwersytetu, który „daje kasę” między innymi na pensje wykładowców.

to w szczególności kwestii miłości i relacji o charakterze erotycznym między nauczycielem a studentami. Wysoce kontrowersyjną retorykę Rorty'ego ilustruje poniższy fragment:

> Takie erotyczne więzi [między studentami a nauczycielami] są momentami wzmożonego wzrostu, a ich powstanie i rozwój jest równie nieprzewidywalne, jak sam wzrost. Ale bez nich nie może mieć miejsca nic, co w edukacji wyższej istotne. Większość z tych więzi odnosi się do nauczycieli już nieżyjących, autorów lektur, które zadawane są studentom; część jednak dotyczy żywych, fizycznie obecnych na sali wykładowców. W każdym przypadku to, co zaiskrzy pomiędzy uczącym i nauczanym, łącząc ich więzią, która niewiele ma wspólnego z procesem uspołecznienia, a za to sporo z autokreacją, stanowi podstawę możliwości przeprowadzenia zmian w instytucjach liberalnego społeczeństwa. Jeśli nie dojdzie do powstania takich więzi, [studenci] nigdy nie zrozumieją, do czego właściwie służą demokratyczne instytucje: mianowicie do stwarzania warunków dla odkrywania nowych form ludzkiej wolności, dla wydeptywania ścieżek, które dotąd nie zostały jeszcze przetarte[20].

Miejmy tylko nadzieję, że rodzice studentów nie zrozumieją, do czego mogą służyć demokratyczne instytucje. Już całkiem poważnie podchodząc do tego delikatnego zagadnienia, należy stwierdzić, że powyższy fragment zasługuje na uważną analizę nie tylko ze względu na kontrowersyjne sformułowania, jakimi Rorty się tu posługuje. Równie ważne jest przesłanie. Trudno uwierzyć w to, że amerykański filozof zamierza najpierw zwolnić nauczycieli z misji akulturacyjno-uspołeczniającej po to tylko, by – dosłownie lub w przenośni – pchnąć ich w ramiona studentów. Zaprezentowany tutaj model *erotyki edukacyjnej* to raczej metafora tego, co Romantycy często określali poprzez pojęcie inspiracji, a co my możemy nieco bardziej adekwatnie opisać jako *uwodzenie intelektualne*. Z kontekstu, w którym Rorty umieścił cytowany pasus, wynika, że erotyczna metaforyka ma przede wszystkim skierować uwagę czytelnika na rolę osobowości wykładowcy i bezpośredniego kontaktu studenta z profesorem. Jednak nawet taka interpretacja nie rozwiewa wątpliwości co do ideału nauczyciela jako wzoru postawy nonkonformistycznej i kontestacyjnej, którą mieliby naśladować młodzi ludzie pozostający pod urokiem jego intelektu. Jak bowiem pogodzić to z równoczesnym dążeniem do niezależności (także intelektualnej) i auto-kreacji?

Kolejnym trudnym do zaakceptowania aspektem poglądów Rorty'ego na edukację jest *segregacja ideologiczna* nauczycieli w zależności od szczebla, na którym uczą. O ile amerykański filozof chętnie zwraca się w swoich tekstach do wykładowców obcujących na co dzień ze studentami, znacznie mniej ma do powiedzenia pracownikom dydaktycznym szkół średnich i podstawowych. Jak ci ostatni mają

20. Rorty, *Edukacja bez dogmatu*, s. 100.

sobie poradzić z hipokryzją z konieczności towarzyszącą ich zabiegom uspołeczniającym, jeśli sami są gorącymi zwolennikami liberalizmu i pluralizmu? Czy wolno im przygotować swoich najzdolniejszych i najlepiej rokujących uczniów na drastyczną zmianę ideologiczną, której ci ostatni powinni się spodziewać, gdy tylko przekroczą progi wyższej uczelni humanistycznej? Czy nauczyciele, o których tutaj mowa, nie padną ofiarą edukacyjnego „kaca", uświadomiwszy sobie, że większość pozostających pod ich opieką uczniów nigdy nie osiągnie etapu, na którym ktoś zechce otworzyć im oczy na rzeczywisty charakter procesów społecznych, wieńcząc i uzupełniając w ten sposób wzorcowy zdaniem Rorty'ego tok kształcenia, ponieważ w przeważającej części absolwenci szkół ponadpodstawowych zakończą swoją edukację na maturze lub dyplomie ukończenia szkoły zawodowej? Z takiego modelu edukacji wyłania się obraz zawodowego *apartheidu* – po jednej stronie mamy obdarzonych etatami akademickimi szczęśliwców realizujących szczytne cele i stanowiących inspirację dla tłumów wpatrzonych w nich młodych ludzi, po drugiej zaś czyściec albo i nawet piekło dla tych, których, pomimo wyraźnie lewicujących skłonności, ktoś wrzucił w otmęty opanowanego przez dogmatyczną prawicę szkolnictwa podstawowego i średniego.

Co gorsza podział będący konsekwencją poglądów Rorty'ego prędzej czy później znajdzie też swoje odbicie w strukturze całego społeczeństwa. Tak jak wykładowcy akademiccy stanowią starannie (?) wyselekcjonowaną mniejszość w obrębie grupy zawodowej nauczycieli, ich studenci (a potem absolwenci) tworzą liczebnie wątłą wspólnotę oddających się samodoskonaleniu – poprzez krytykę i kontestację ogólnie przyjętych postaw – liberalnych lekkoduchów, których pojedyncze sylwetki giną na tle morza głów znacznie skromniej wyedukowanych obywateli posłusznych społecznym normom i obyczajom. Nie dziwi zatem w tym kontekście krytyczna uwaga Kennetha Wilsona, który dochodzi do wniosku, że opisany przez Rorty'ego model systemu edukacyjnego niewiele ma wspólnego z demokracją[21]. Bliżej mu do struktury akademii, gdzie przynajmniej teoretycznie (a może raczej należało by powiedzieć: idealistycznie) pozycja w hierarchii zależy od osiągnięć naukowych. Edukacja uniwersytecka to zatem dla Rorty'ego przepustka do społecznej elity umysłu i ducha – jedyna możliwa droga do tego, by osiągnąć prawdziwą dojrzałość intelektualną i (poprawną) świadomość polityczną. Rzecz jasna ten utopijny fresk amerykańskiego neopragmatysty opiera się na założeniu, że pewnego dnia wyższe wykształcenie będzie czymś tak powszechnym, iż każdy będzie miał szansę zaznać oświeceniowego wpływu akademii. Jednak w obecnej sytuacji utopijnymi obietnicami nawet Rorty

21. Zob. Kenneth Wain, *Richard Rorty, Education, and Politics*, „Educational Theory", 1995, vol. 45, no. 3, s. 396.

nie rozwiąże najpoważniejszych problemów systemu edukacyjnego, nie mówiąc już o tym, że dotychczas w większości utopii przewidywano dosyć sztywny podział na kasty – wszak pochłoniętych autokreacją i kontestacją intelektualistów ktoś musi bronić i karmić…

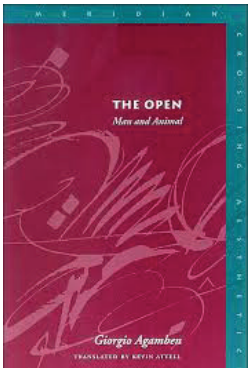
Być może więc Rorty chce dokonać takiej nieproporcjonalnej partycji systemu edukacyjnego z powodów czysto pragmatycznych. Może przyświeca mu nie tyle utopijna *idée fixe*, co własny interes zawodowy, w obronie którego wznosi całą tę misterną konstrukcję intelektualno-retoryczną. Jeden z krytyków, Richard C. Cleary, napomina go za to, że przesłanie amerykańskiego liberała nie jest wcale skierowane do olbrzymiej większości młodzieży, pozbawionej przywileju studiowania na uczelni humanistycznej (czy jakiejkolwiek innej). Jednak Cleary jest przekonany, że Rorty sam nie zdaje sobie sprawy z tego problemu. Myślę jednak, że wiele wskazuje na świadomy wybór, którego czołowy współczesny neopragmatysta dokonuje w swoich pracach. Celowo za punkt odniesienia obiera sobie ogół społeczeństwa (choć przyznać trzeba, że często mówi/pisze o społeczeństwie utopijnym), stosując przy tym rejestr językowy i słownictwo zawężające potencjalny krąg odbiorców do wyselekcjonowanej, posiadającej odpowiednie wykształcenie elity, którą Rorty uznaje za godną uczestnictwa w *swojej* rozmowie.

Mam wrażenie, że przesłanie i wnioski płynące z analizy poglądów Rorty'ego już z założenia nie mają wcale trafić do przekonania tym, o których filozof tak chętnie rozprawia, czyli nauczycielom, studentom i uczniom. Choć o nich, to jednak ponad ich głowami Rorty konwersuje z garstką liberalnych intelektualistów, którzy są w stanie docenić jego mistrzowską ironię i retoryczne rzemiosło najwyższej próby. W gruncie rzeczy nie ma on nic przeciwko obecnemu układowi sił w obrębie systemu edukacyjnego. To właśnie taka a nie inna konfiguracja społeczno-ideologiczna pozwala mu swobodnie dobierać sobie rozmówców i rodzaj dyskursu, w którym jest biegły z racji przygotowania zawodowego, a jego szczególna pozycja w hierarchii akademickiej skłania amerykańskiego filozofa do obrony sankcjonującego jego przywileje *status quo*. Z tej perpsektywy można śmiało stwierdzić, że retoryka Rorty'ego sprowadza się w dużej mierze do *protekcjonizmu zawodowego*. Krytykom takiej postawy pozostaje potraktować całkiem poważnie i dosłownie cytowaną na wstępie uwagę amerykańskiego myśliciela podkreślającą brak przełożenia jego filozoficznych poglądów na praktyczny wymiar edukacji...

ER(R)GO

noty o książkach

Agata Sitko



Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, przeł. Kevin Attell, Stanford University Press, Stanford 2004, (publikacja anglojęzyczna, s. 102.

Istnieje tradycja określania człowieka lub też jego stopnia „uczłowieczenia" w odniesieniu do zwierząt, przy czym zbliżenie się pod względem charakterologicznym do świata rzadko kiedy traktowane było jako pozytywne zjawisko. Człowiek po końcu historii, człowiek w okresie post-historycznym miałby stać się zwierzęciem, czyli utracić wszystkie swoje zdobycze kulturowe. Tradycyjna wyższość człowieka nad zwierzęciem była sprawą oczywistą. „Zezwierzęcenie" to zdecydowanie pejoratywne określenie stosowane do jednostek lub zbiorowości ludzkich, dlatego też pewna rycina w bardzo starej księdze wzbudziła spore zainteresowanie.

Giorgio Agamben w *The Open: Man and Animal* zaczyna od dokładnego opisu rycin pochodzących z kilku stron hebrajskiej wersji Biblii z XIII w. Jedna ze scen przedstawia sprawiedliwych, którzy zgodnie z biblijną wersją końca świata dostąpią wiecznego szczęścia. Na rycinie możemy zobaczyć sprawiedliwych w trakcie ucztowania, ale ich ludzkie postaci zostały obdarzone przez miniaturzystę twarzami zwierząt. Taka wizualizacja niewątpliwie wzbudzała spore zainteresowanie badaczy, a jak pisze Agamben, sięgali oni także do tradycji Gnozy, aby w niej szukać możliwych wyjaśnień zastąpienia głów ludzkich głowami zwierząt. Sięgając po średniowieczne obrazowanie Autor zaprasza współczesnego czytelnika w uczestnictwa w rozważaniach poświęconych kwestii związku człowieka ze światem zwierzęcym. W kolejnych rozdziałach, na które składają się krótkie, kilkustronicowe testy, przeprowadza analizę obecności dyskusji poświęconej „zwierzęcości" człowieka sięgając po rozważania filozofów, ojców kościoła, przedstawicieli nauk biologicznych, czy zoologów. Rozmiar tych rozdziałów narzuca specyficzny rytm: zatrzymujemy się na chwilę przed każdym kolejnym rozdziałem w oczekiwaniu na coś nowego i za każdym razem nasze oczekiwania zostają spełniane. Nie trzymając się kurczowo porządku chronologicznego, Agamben prowadzi swój wywód podążając za tekstami lub myślicielami, doprowadzając czytelnika aż do rozważań Heideggera.

W drugim rozdziale rozważaniom nad „niestandardowym" przedstawieniem sprawiedliwych towarzyszy prezentacja różnicy zdań pomiędzy Georgesem Bataille'em a Alexandrem Kojéve'm. Różnica ta wynikała z odmiennej interpre-

tacji myśli Hegla. Kiedy nastąpi koniec historii, człowiek stanie się zwierzęciem – dla Kojéve nie byłoby to tragicznym wydarzeniem. Osoba Kojéve i jego niekiedy sarkastyczne obserwacje dotyczące innych społeczeństw oraz kultur (będące wynikiem jego podróży do Stanów Zjednoczonych czy Japonii) są wykorzystane przez Agambena, aby pokazać, że nawet w post-historycznym państwie, za jakie Kojéve uważał Japonię, można zaobserwować wysoce ludzkie zachowanie, ponieważ „żadne zwierzę nie może być snobem."(s. 11) Kojéve podaje różne przykłady snobizmu Japończyków, a wśród nich wyróżnia samobójstwo, które według niego może zostać popełnione z czystego snobizmu.

Żeby mówić o człowieku i zwierzęciu, a raczej zwierzęciu w człowieku, Agamben sięga również po samo pojęcie „życia" podkreślając, że tak naprawdę nie zostało ono nigdy zdefiniowane. Historia zachodniej filozofii za taką definicję przyjmuje czasem jedno ze znaczeń czasownika „żyć' zaproponowanego przez Arystotelesa. Autora ciekawią również problemy jakie mieli Ojcowie Kościoła z definiowaniem kwestii identyczności ciała zmartwychwstałego z ciałem żyjącym. Tu na jakiś czas odchodzimy od pierwotnego zagadnienia człowiek a zwierzę, ale czyż nasza biologiczność nie jest czasami przypisywana „zwierzęcemu" elementowi naszego bytu?

Jednym z istotnych przedstawicieli nauk biologicznych jest Karol Linneusz. Wywarł on wpływ na nasz sposób patrzenia na świat naturalny dając nam pewną matrycę. Autor sięga po biograficzne informacje dotyczące Linneusza i przytacza czytelnikom jego obserwacje na temat małp człekokształtnych. Dowiadujemy się równeiż dlaczego według Linneusza uznanie zwierząt za *automata mechanica* było błędem. Dochodzimy w ten sposób do czasów uruchomienia „antropologicznej maszyny humanizmu", na skutek działania której człowiek został zawieszony pomiędzy tym, co niebiańskie, a tym, co ziemskie. Agamben sięga tu po myśl przedstawiciela włoskiego odrodzenia Giovanniego Pico della Mirandola i przytacza jego słowa z dzieła „O godności człowieka", które zostało uznane za manifest humanizmu.

Zostajemy w obszarze nauk biologicznych, kiedy Agamben wykorzystuje prace Ernsta Haeckela, niemieckiego biologa i filozofa, podróżnika i zwolennika darwinizmu. Przenosimy się więc wraz z autorem do XIX wieku i poznajemy propozycje kolejnych kategorii odróżnienia człowieka od zwierzęcia. Językoznawcy również nie pozostali obojętni na kwestię wyznaczania różnicy pomiędzy tymi dwoma bytami, a Agamben przytacza kolejne przykłady w jaki sposób „maszyna antropologiczna" produkuje człowieka wykorzystując opozycje ludzkie/zwierzęce czy też ludzkie/nieludzkie. Podstawową zasadą działania tej maszyny jest wykluczenie.

Już w XX wieku niemiecki zoolog Jakob von Uexküll porzucił antropocentryczną perspektywę, co Agamben uznaje za główny powód jego wpływu zarówno na Heideggera jak i Deleuze'a skoro oni także próbowali podejść do koncepcji zwierzęcia w nieantropomorficzny sposób. Zapewne zainteresują czytelnika

przykłady, po które sięga Agamben prezentując myśl Uexküll: są to obserwacje dwóch przedstawicieli świata zwierząt nie wywołujących przyjemnych skojarzeń, a mianowicie pająka i kleszcza. Kleszcz na tyle zainteresował samego Agambena, że poświęcił mu cały rozdział, a jest on o wiele dłuższy niż te „standardowe" rozdziały książki.

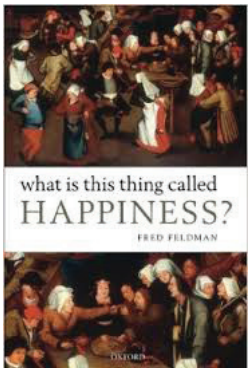
Jednakże to osoba Heideggera i jego przemyślenia dotyczące tego, co zwierzęce wydają się zająć Agambena na dłużej niż poprzedni myśliciele, badacze i ich teksty. Autor zaczyna od wykładów wygłoszonych w zimowym semestrze w latach 1929–30, czyli od *Podstawowych pojęć metafizyki.* Agamben przypomina, że tekst wykładów został opublikowany dopiero w 1983 roku, co wydaje się być dla niego istotnym faktem. Sięga także do fragmentów *Sein und Zeit,* aby szukać nowych sposobów definiowania tego, co znaczy bycie człowiekiem, a co bycie zwierzęciem. To właśnie z Heideggera czerpie Agamben tytuł swojej książki. Agamben próbuje przybliżyć czytelnikowi pojęcie „otwartości" sięgając po fragmenty tekstów niemieckiego filozofa, a zbliżając się do ostatnich rozdziałów, przedstawia w punktach to, co dało mu odcyfrowanie zasad działania antropologicznej maszyny zachodniej filozofii.

Wykorzystanie kolejnych "wizualizacji" stanowi nieomal klamrę zamykająca książkę Agambena. Nieomal, ponieważ wykorzystanie dwóch obrazów Tycjana, a mianowicie płótna zatytułowanego *Pasterz i nimfa* oraz wcześniejszego obrazu *Trzy okresy życia* ma miejsce w przedostatnim rozdziale. Tak, jak w przypadku pierwszego wizerunku będącego pretekstem do rozważań na początku książki, Agamben najpierw ofiaruje czytelnikowi dokładny opis obrazu, w ten sposób wskazując na emocjonalne nasycenie przedstawionych scen. Nie zwierzę, a człowiek, a raczej kobieta i mężczyzna oraz tajemnica związku seksualnego między nimi stają się tu centralnym punktem zainteresowania Agambena.

Na koniec książki, pisanej niejako wokół innych tekstów – Agamben nie rezygnuje z cytowania czasami sporych fragmentów innych autorów – Autor sugeruje, że zatrzymanie „maszyny antropologicznej", która panuje nad sposobem pojmowania człowieczeństwa, nie będzie już oznaczało poszukiwania nowego sposobu artykulacji. Będzie to raczej polegać na pokazaniu pustki, która wewnątrz nas rozdziela człowieka od zwierzęcia.

Różnorodność wykorzystanych przez Agambena tekstów, historycznie i tematycznie rozbieżnych, pokazuje, jak bardzo kwestia elementu zwierzęcego w człowieku, a także kwestia podjęcia próby „przetłumaczenia" tego, co znaczy być zwierzęciem, była i z pewnością nadal pozostaje ważna dla „myśli zachodniej". Agamben prowadzi czytelnika przez teksty często niedostępne i zwracając naszą uwagę na to, co często może wydać się zaledwie migawką, odsłania wielość spojrzeń na zwierzęcość człowieka.

Ewa Wylężek



Fred Feldman, *What is This Called Happiness?*, Oxford University Press, Oxford 2010, 273 strony.

Książka amerykańskiego filozofa Freda Feldmana to szczegółowa analiza niezwykle istotnego dla człowieka pojęcia szczęścia i jego miejsca w badaniach akademickich. Feldman w metodyczny i wyczerpujący sposób przybliża różnorodne koncepcje tego zjawiska i wyjaśnia jego wielopłaszczyznowy charakter. We wstępie autor zauważa, iż mimo złożoności stanu określanego mianem szczęścia, istnieje pewna sfera pozytywnych emocji, co do których nie ma wątpliwości, iż mogą być z nim kojarzone. Są to np. dobre samopoczucie, dobrobyt lub też przyjemności zmysłowe (s. 13). Celem książki jest jednak próba wyjścia poza te ogólne pojęcia i stworzenie dokładniejszego, lecz nie ostatecznego określenia tytułowego zjawiska.

Książką podzielona została na trzy obszerne części zatytułowane: *Some Things that Happiness Isn't, What Happiness Is* oraz *Implications for the Empirical Study of Happiness*. Ze względu na niemożność stworzenia jednej, spójnej definicji szczęścia, autor w części pierwszej stara się poprzez definicję negatywną wyjaśnić czym ono nie jest. Opisując liczne filozoficzne podejścia do zjawiska Feldman przywołuje Władysława Tatarkiewicza i jego holistycznego pojmowanie szczęścia (s. 72), Elizabeth Telfer, której rozumienie tego zjawiska jest zbliżone do polskiego filozofa, czy też Richarda Brandta i jego dwa warunki, bez których szczęście jest niemożliwe (ogólne poczucie zadowolenia z życia oraz częste odczuwanie radości). W tej części przywołana zostaje też teoria Jeremy'ego Benthama afirmująca hedonizm i mówiąca o szczęściu odczuwanym w wyniku „braku bólu" (s. 24). Po krytycznej analizie kilkudziesięciu teorii filozof dochodzi do wniosku, że żadna z nich nie jest pełna i nie może służyć za definitywne określenie omawianego zjawiska. Według samego Feldmana szczęście to swego rodzaju stan umysłu. Autor jest świadomy, iż jest to dosyć mgliste wyjaśnienie lecz, zgodnie z jego przekonaniem, relatywny charakter szczęścia uniemożliwia sprowadzenie go wyłącznie do jednego terminu np. „satysfakcji z życia" („whole life satisfaction" s. 71), które może oznaczać dobrobyt, dobrostan lub pewną satysfakcjonującą jakość życia. Twierdzi on bowiem, iż jednostka może czuć się szczęśliwa nawet jeśli w danym momencie nie odczuwa lub nie zastanawia się nad odczuwaniem satysfakcji z życia (s. 90). Ponadto, odczuwanie radości nie musi bezpośrednio łączyć się z wiedzą czy samoświadomością – Feldman

ilustruje tę tezę podając rozliczne przykłady sytuacji, w których jednostka odczuwa pozytywne emocje, nie potrafiąc jednocześnie ich nazwać czy też podać ich przyczyny (s. 116). To, co według naukowca nie ulega wątpliwości, to fakt, iż szczęście w dużej mierze zależy od pewnych zmian następujących w ludzkim doświadczaniu rzeczywistości.

W części drugiej pracy Feldman przedstawia czytelnikowi własną teorią dotyczącą znaczenia i charakteru szczęścia – *attitudinal hedonism*. Opiera się ona na założeniu, że poziom szczęścia jednostki jest tożsamy ze stopniem radości, który jednostka odczuwa w trakcie wykonywania różnych czynności – np. pracując czy uprawiając sport (s. 137). Teoria ta jest silnie związana z hedonizmem rozumianym jednak nie tylko jako przyjemność zmysłowa, lecz również jako czerpanie radości z różnych form aktywności. Zdaniem autora takie pojmowanie szczęścia związane jest z hedonizmem psychologicznym (s. 271) ponieważ odnosi się do doznawania, ale jednocześnie poszerza to doświadczenie wykraczając poza doświadczenia sensoryczne.

Trzecia część książki jest omówieniem metod pomiaru poziomu szczęścia. Ponieważ, w opinii autora, istnieją różne stopnie odczuwania szczęścia, uważa on, że możliwa jest próba określenia poziomu zadowolenia jednostki. Sądzi także, że empiryczne próby mierzenia szczęścia są dużo bardziej miarodajne niż narzędzia wykorzystujące np. skalę (s. 235). Próby takie są coraz częściej przeprowadzane nie tylko przez filozofów, również ekonomiści czy lekarze wykazują zainteresowanie „pomiarem" szczęścia (s. 272). Autor zaznacza jednak, że z powodu relatywności pojęcia niełatwo uzyskać rzetelny wynik i jednoznaczne wnioski. To pojęcie wymyka się wszak definicjom i z tego powodu Feldman postuluje jedynie pewne przybliżenie tematu i poszerzenie dotychczasowych badań o własne przemyślenia.

Feldman nie neguje całkowicie znanych teorii na temat szczęścia, wchodzi z nimi w dialog i wykazuje nieścisłości, które częściowo wynikają z wieloznacznego i wielowymiarowego charakteru tematu badań. Podąża on jednak w pewnym stopniu za perspektywą eudajmoniczną i postuluje, że szczęście to dobro, a nie, jak część omawianych przez niego teorii, ocena stanu rzeczy. Tym, co z pewnością wyróżnia tę pozycję od wcześniejszych publikacji na temat szczęścia, to przyjazny czytelnikowi rejestr. Już we wstępie Feldman mówi, że jednym z jego celów jest zainteresowanie omawianą kwestią nie tylko naukowców lecz również środowiska pozaakademickie. *What is This Called Happiness* bez wątpienia stanowi interesującą pozycję w badaniach nad szczęściem, do którego jednostki dążą bez względu na teoretyczne i metodologiczne trudności.

ER(R)GO

summaries in english

Wojciech Kalaga

Between Cultures: *Cultural Studies* and Ideological Contexts

The current interest in cultural studies marks a departure from a period characterised by immanent approaches to the literary work, i.e., those approaches which abstracted it from external cultural contexts. Over the last few decades in Poland the foci of cultural studies have been considerably different from those which have motivated British or American scholars. This essay aims at highlighting the reasons for those differences: they include geographical, historical and ethnic factors. Also, more importantly, the ideological motivation for the research in the field cannot be directly transplanted in Poland which used to suffer from a communist oppression and thus is radically skeptical of any intellectual developments inspired by marxism. Finally, the process of translating the scope and meaning of anglophone cultural studies into Polish academic reality may constitute a good opportunity for axiological reflection concerning the necessity of retaining evaluation standards in our culture.

Andrzej Wicher

Has English replaced Latin (in Poland)? A Few Remarks on Language Issues on the Basis of Henryk Sienkiewicz's *Nowele i Opowiadania*

The aim of the essay is to consider the ramifications of abandoning Latin as the *lingua franca* of Europe (with primary emphasis on Poland) and embracing English as a new international standard of communication. In Poland the use of foreign languages has always been fraught with political and class implications. At the same time certain foreign languages (e.g. Latin, French) have been used to bestow distinction on the speaker/writer and identify her/him as a superior citizen. In Sienkiewicz's novellas and short stories, characters resort to various foreign languages to convey their attitudes to particular nations and emphasize their social positions.

David Schauffler

The Translation Industry: Enlightment as Mass Deception. Some New Remarks on an Old Issue.

This essay takes its inspiration from Adorno and Horkheimer's work *Dialektik der Aufklärung*, which critically examines culture at large. Schauffler interrogates all the key words used in his title in order to discuss the significance of translation in contemporary culture and communication. The industrial aspect of translation is related to Walter Benjamin's claim that (literary) translation is not supposed to serve the reader. Nowadays, on the other hand, translation is an industry and as such is obliged to be subordinated to the demands of the market. That reflects on the assumptions and strategies employed by the translator: her/his attitude to the source language and the very notion of translation are modified accordingly.

Maciej Nowak

A Manager or an Intellectual: The Myth of the English Scholar in Contexts

This essay discusses the image of the English scholar in Poland, using as one of its methodological tools recent developments associated with cultural studies. The irony of this approach lies in the fact that those developments have been imported to Poland by the same English scholars who are to be scrutinized in their light. Nowak locates the predicament of the contemporary English scholar between two basic positions: that of a harbinger of a foreign culture which is likely to enrich her/his native one and that of an entrepreneur who has been skilled in capitalizing on her/his knowledge and access to foreign business models. Thereby the English scholar in Poland is torn between two opposing forces, which define her/him in radically different ways.

Informacje dla Autorów

Problematyka

Kultura i jej wytwory; ontologia artefaktów; metodologia badań literaturoznawczych i kulturoznawczych; teoria; literaturoznawstwo porównawcze; tendencje w kulturze/literaturze; związki interdyscyplinarne; pogranicza kultury/literatury i filozofii, antropologii, socjologii etc.; zmiany paradygmatów; trendy i konteksty; syntezy teoretycznoliterackie i kulturoznawcze – oraz obszary zbliżone.

Polityka wydawnicza

Z wyjątkiem tekstów zamawianych oraz nowych i pierwszych tłumaczeń tekstów obcojęzycznych *Er(r)go* nie drukuje tekstów uprzednio publikowanych. Przedruki są dopuszczalne w numerach tematycznych, jeżeli tekst jest szczególnie istotny merytorycznie dla całościowej koncepcji numeru. Nadesłane teksty podlegają procedurze podwójnie anonimowej recenzji (*double-blind peer review*), której wynik decyduje o ostatecznym zakwalifikowaniu tekstu do publikacji. Redakcja nie zwraca materiałów nie przyjętych do druku ani nie zamówionych.

Forma tekstu

1. Teksty należy nadsyłać jednocześnie pocztą elektroniczną w edytowalnym formacie MS Word lub RTF (nie: PDF) oraz w postaci wydruku A4. Na adres Redakcji należy nadesłać dwa egzemplarze

2. Zasady formatowania tekstu są następujące:

- interlinia: podwójna
- marginesy: 3 cm (lewy, prawy, górny i dolny)
- font: Times New Roman CE 12 punktów
- wcięcie akapitu: 1,25 cm
- justowanie: obustronne
- cytat blokowy: minimum trzy linie, interlinia pojedyńcza, bez cudzysłowu, wcięcie bloku – 1,25 cm, odstęp od tekstu głównego – jedna linia z góry i z dołu, font 9,5 pkt.
- cytat w cytacie blokowym: cudzysłów podwójny („Tekst”)
- cytat w tekście: maksimum trzy linie – cudzysłów podwójny
- cytat w cytacie w tekście: odwrócony cudzysłów francuski („Tekst »tekst« tekst”.)
- wyrazy użyte w specjalnym sensie: cudzysłów podwójny
- motto: maksimum 1/5 strony, wyłącznie pod głównym tytułem
- tytuł artykułu: maksimum trzy linie
- śródtytuły: maksimum dwie linie, nagłówki nie numerowane
- wyróżnienia: wyłącznie kursywą (nie: rozstrzelenie, nie: pogrubienie)
- elipsa: […]
- przecinki i kropki: za cudzysłowem („Tekst »tekst« tekst”.)
- odsyłacze przypisu: przed znakiem przestankowym („Tekst »tekst« tekst”[1].)

3. Wszelkie ryciny i ilustracje zamieszczone w tekście należy nadesłać także w postaci osobnych plików o jednoznacznych nazwach, w rozdzielczości minimum 300 dpi. Do ilustracji należy dołączyć licencję właściciela praw autorskich na wykorzystanie materiału w druku i w wersji online lub, w przypadku materiałów na licencjach otwartych, określenie typu licencji i wskazanie źródła.

4. Przypisy należy przygotować w formie przypisów dolnych, wedle niżej podanych wskazówek i przykładów:

- Książka: Imię Nazwisko autora, *Tytuł*, przeł. Imię Nazwisko tłumacza, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony.
- Rozdział w książce zbiorowej: Imię Nazwisko autora, *Tytuł rozdziału*, w: *Tytuł książki lub tomu zbiorowego*, red. Imię Nazwisko redaktora, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony.
- Artykuł w periodyku: Imię Nazwisko autora, *Tytuł artykułu*, „Tytuł czasopisma" rok wydania, tom, numer, s. strony.
- Artykuł ze strony internetowej, forum dyskusyjnego lub czasopisma online: Imię Nazwisko autora, *Tytuł artykułu lub postu*, „Tytuł czasopisma", rok wydania, tom, numer, <http:/ www.xxx.xxxx.xxx> (data dostępu).
- Hasło encyklopedyczne lub słownikowe: „Hasło", w: *Tytuł encyklopedii lub słownika*, red. Imię Nazwisko redaktora, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony.
- Hasło z encyklopedii lub słownika internetowego: „Hasło", w: *Tytuł encyklopedii lub słownika* <http:/ www.xxx.xxxx.xxx> (data dostępu).
- Wiersz lub rozdział w ksiażce jednego autora: Imię Nazwisko autora, *Tytuł wiersza lub rozdziału*, w: *Tytuł tomu poetyckiego*, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony.
- Film: *Tytuł filmu*, reż. Imię Nazwisko reżysera, dyst. Nazwa dystrybutora, kraj, rok premiery.
- Cytat za innym autorem: Imię Nazwisko autora cytowanego tekstu, *Tytuł*, przeł. Imię Nazwisko tłumacza, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony, cyt. za: Imię Nazwisko autora cytowanego tekstu, *Tytuł*, przeł. Imię Nazwisko tłumacza, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony.
- Kolejne przypisy: Nazwisko autora, skrócony *tytuł artykułu*... lub *książki*..., s. strony.

5. Przykłady

- Książka: Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, przeł. Renata Lis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 30–31.
- Rozdział w książce zbiorowej: Robert Cieślak, *Od Grünewalda do Bacona. Gra o tożsamość w poezji Tadeusza Różewicza*, w: *Ponowoczesność a tożsamość*, red. Bożena Tokarz i Stanisław Piskor, Wydawnictwo OK SPP, Katowice 1997, s. 86–87.
- Artykuł w periodyku: Ewa Szczęsna, *Tożsamość hybrydyczna*, „Er(r)go", 2004, 2/2004, nr 9, s. 10–11.

- Artykuł ze strony internetowej, forum dyskusyjnego lub czasopisma online: Artur Wolski, *Nauka i przemyślenia*, „Forum Akademickie" 01/2006 <http://forumakademickie.pl/fa/2006/01/nauka-i-przemyslenia/> (12.02.2007).
- Hasło encyklopedyczne lub słownikowe: „Rozum", w: *Słownik synonimów*, red. Andrzej Dąbrówka, Ewa Geller, Ryszard Turczyn, Wydawnictwo MCR, Warszawa 1993, s. 115–116.
- Hasło z encyklopedii lub słownika internetowego: „Absolut", w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii* <http://www.ptta.pl/pef/pdf/a/absolut.pdf> (10.10.2007).
- Wiersz lub rozdział w książce jednego autora: Maria Korusiewicz, *Vermeer (1658)*, w: *Majolika*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 2012, s. 5.
- Film: *The Pillow Book*, reż. i scen. Peter Greenaway, dyst. Lions Gate Films, Francja–Holandia–Wielka Brytania, 1996.
- Cytat za innym autorem: Kurt Vonnegut, Jr., *Rzeźnia numer pięć*, przeł. Lech Jęczmyk, Wydawnictwo Da Capo, Warszawa 1996, s. 14, cyt. za: Jolanta Misiarz, *Jeszcze kilka słów na temat masakry. Filozofia egzystencjalna w* Rzeźni numer pięć, w: *Szkice o literaturze i kulturze amerykańskiej*, red. Teresa Pyzik, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001, s. 71.
- Kolejne przypisy: Kurt Vonnegut Jr., *Rzeźnia*..., s. 22.; Vonnegut, s. 132

6. Nie stostujemy skrótów: „ibid./ibidem"; „op.cit".; „tamże"; „tegoż".

7. Skrót: „Zob". stosujemy wtedy, kiedy naszą intencją jest poszerzenie podawanych informacji. Skrót „Por". stosujemy wtedy, kiedy naszą intencją jest komparatywne lub kontrastywne zestawienie podawanych informacji z innym źródłem.

8. Do każdego tekstu prosimy dołączyć jednoakapitowe streszczenie w języku angielskim i polskim (wraz z tytułem w języku angielskim) – objętość ok. 200 słów.

Zastrzeżenie

Redakcja zastrzega sobie prawo do dokonywania pewnych modyfikacji tekstu nie naruszających merytorycznej strony opracowania. Redakcja zastrzega sobie prawo do przedruków tekstu w numerach rocznicowych *Er(r)go*.

Korespondencja

Manuskrypty i korespondencję prosimy kierować na adres:
Wojciech Kalaga, *Er(r)go*, Instytut Kultur i Literatur Anglojęzycznych,
ul. Gen. Stefana Grota-Roweckiego 5, 41–205 Sosnowiec,
tel./faks: 32 36 40 892, e-mail: errgo@us.edu.pl

© Copyright by „Śląsk" Wydawnictwo Naukowe, Katowice 2011

Projekt serii: Marek J. Piwko {mjp}

Na okładce: „Polska, EU"

E(r)rgo wydawane jest przez „Śląsk" Sp. z o.o. Wydawnictwo Naukowe
we współpracy z Instytutem Kultur i Literatur Anglojęzycznych
Uniwersytetu Śląskiego

ISSN 1508-6305

Kontakt z redakcją

Wojciech Kalaga
Instytut Kultur i Literatur Anglojęzycznych
Uniwersytet Śląski
ul. Gen. Stefana Grota-Roweckiego 5
41-205 Sosnowiec
tel./faks: 32 36 40 892
e-mail: errgo@us.edu.pl
http://www.errgo.us.edu.pl

Wydawca

„Śląsk" Sp. z o.o. Wydawnictwo Naukowe
ul. Juliusza Ligonia 7
40-036 Katowice
tel.: (0048) 32 258 07 56, faks: (0048) 32 258 32 29
e-mail: biuro@slaskwn.com.pl, redakcja@slaskwn.com.pl
handel@slaskwn.com.pl
http://www.slaskwn.com.pl.

Zamówienia prosimy kierować na adres Wydawnictwa

ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura

w następnym numerze:

interiory/eksteriory

- wiktoriańska katedra sztuki
- interior i gadająca głowa
- biblioteka/gotyckie wnętrza
- osnowa złej ziemi
- mięso przekazu/skorupa ciała
- tekstualizacja materialności/kruche wnętrze
- amiri baraka nadal walczy